

Georges Charachidzé

prometeu
sau
caucazul



Editura Meridiane

Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie contrastive
GEORGES CHARACHIDZÉ
(c) Flammarion, 1986

Toate drepturile
asupra prezentei ediții în limba română
sint rezervate Editurii Meridiane

Georges Charachidzé

prometeu sau caucazul

ÎNCERCARE DE MITOLOGIE
CONTRASTIVĂ

Prefață de GEORGES DUMÉZIL

Traducere și note suplimentare de
BARBU și DAN SLUȘANSCHI

EDITURA MERIDIANE
BUCUREȘTI, 1988

Mitul grecesc al lui Prometeu a rămas, de-a lungul veacurilor, un prilej de cugetare și de referință. Acest zeu care nu ia parte la lupta dinastică dintre frații săi și vărul lor, suveranul Zeus, dar care, cu titlu personal, îl sfidează și îl face de ris pe același Zeus de dragul emancipării oamenilor celor muritori, provocându-și propria năpastă, iar protejaților săi aducându-le neplăcutele urmări ale fabricării cutiei Pandorei ¹, acest „anarhist” atinge și tulbură în noi anumite zone obscure și pline de sensibilitate. Oare una dintre cele mai frumoase povești ale lui Pierre Louÿs nu-l înfățișează pe un vestit sculptor grec dobândindu-l drept sclav, printre prizonierii luați dintr-un oraș distrus, pe un medic nu mai puțin vestit, pe care îl ține să-i pozeze îndelungă vreme, ținut în cuie de o stincă? Vom fi avînd ceva în noi din acest artist crud și senin?

Dar, într-o bună parte dintre texte, stinca Titanului este Caucazul. Iar această localizare, la prima vedere îndeajuns motivată de decorul abrupt al celor mai înalți munți cunoscuți grecilor, deschide totuși o mare problemă: numeroasele populații de pe cei doi versanți ai masivului, precum și cele din cîmpiile de la miazănoapte și de la miazăzi, din Kuban pînă în Armenia, au, tocmai, în comun imaginea foarte vie a unui uriaș încătușat pe veci, a cărui asemănare cu Prometeu

cel bătut în cuie sau prins în lanțuri este izbitoare. La rîndul său, dar cu mai puțină precizie, această figură patetică amintește unele personaje puse adesea în legătură cu ideea vieții de dincolo de moarte, apoi și cu cea a sfîrșitului lumii, deopotrivă pe podișurile Iranului, leagănul zoroastrianismului², ca și în Scandinavia „Amurgului zeilor”³. În sfîrșit, „furtul focului” și „descoperirea focului” constituie, de-a lungul și de-a latul continentelor, materia unor mituri sau a unor legende dintre care destule au putut duce cu gîndul la Prometeu. Acestea sînt diversele etaje ale edificiului imaginar pe care Georges Charachidzé s-a hotărît să-l exploreze la primele două niveluri.

Să-l exploreze, în pofida unei bibliografii stufoase și a unor nume celebre: Axel Olrik, Frazer și tot ce s-a scris despre Amirani și despre *Ragnarök*⁴. Noutatea o constituie publicarea în condiții științifice — în Georgia, în Abhazia, la Moscova — a unui foarte mare număr de variante asupra eroilor încătușați în Caucaz. Olrik nu dispunea decît de vreo cincisprezece texte; astăzi ele sînt aproape două sute. Desigur, mai multe sînt doar variante secundare, ori repovestiri care nu fac decît să întărească unele date bineștiute. Dar destule înfățișează trăsături noi, cu ajutorul cărora trebuie alcătuite familii de variante.

Tocmai acesta este serviciul de neînlocuit pe care îl face Charachidzé domeniului nostru de studiu: acela de a deschide o lume. Prin naștere, el stăpînește georgiana (idiom sudcaucazian) și rusa, iar de peste douăzeci de ani s-a supus strădaniei de a învăța la perfecțiune una sau mai multe limbi din fiecare dintre cele trei familii (sau subfamilii) care sînt vorbite (sau mai erau vorbite acum o sută douăzeci de ani) în nordul Caucazului: cerkeza, ubikha și abhaza la apus, cecena și ingușa în mijloc, avara (khunzaq) la răsărit. Acestei armături el îi adaugă o cunoaștere tot mai aprofundată a osetei, ultimul grai scitic, deci de obîrșie iranică, deci de stirpe indoeuropeană, care nu e deloc pe cale să se lase sufo-

cat între Cecenia, Daghestan și Georgia. Foarte puțini specialiști ai Caucazului, din afara U.R.S.S., sînt la fel de bine informați.

Charachidzé ar fi putut să se limiteze la gospodărirea și la îmbogățirea din an în an a acestei cunoașteri lingvistice, pentru a duce mai departe studiul gramaticii comparate a limbilor caucaziene, ale căror legături — între ele și cu alte familii de limbi (cu basca?) — rămîn încă din plin sub semnul incertitudinii. Dar el este deopotrivă „antropolog social“, mitolog, folclorist. Mult mai tînăr decît Claude Lévi-Strauss — deci și decît mine... —, el a studiat procedeele noastre, ale unuia ca și ale celuilalt, și și-a pus la punct aparatura sa proprie.

Pentru a-și caracteriza intențiile și mijloacele, el lansează formula „mitologiei contrastive“ și ne explică de ce anume. În ceea ce mă privește, văd în ea o fericită imbinare între „mitologia comparată“ (asupra unui domeniu în care Charachidzé însuși, în prima sa carte ⁵, deosebise un dualism fundamental, destul de firesc în vecinătatea Iranului ⁶) și analiza structuralistă. Abundența variantelor de care dispune pe baza unei aceleiași trame îl face să se simtă la fel de la largul său într-o atare gimnastică a spiritului, ca și uriașa sa documentație amerindiană pe Claude Lévi-Strauss: ea îi furnizează mărturii directe, reale, asupra principalelor transformări pe care nu le-am putea prevedea în detaliu, dar la care ne putem aștepta în mod rezonabil din partea unui material cu termeni multipli. Două dintre aceste transformări sînt cheia tratării dosarului caucazian: inversarea și transferul. Inversarea: de pildă, în coloratura morală, afectivă a diverselor personaje puse în scenă, într-o parte vinovate și pe drept pedepsite, într-alta binefăcătoare și pe nedrept persecutate. Transferul: în dezvoltarea unor variante paralele unde miza pare să fie transpusă de la o materie la alta, ca, de pildă, tema „cheii focului“ trecută în „cheia apei“ — o preschimbare binecunoscută specialiștilor în studiul *Vedelor* ⁷. Dar cum și de ce să mai rezumăm un ansamblu

de demersuri pe care autorul le luminează și le justifică rînd pe rînd?

Rămîne chestiunea raporturilor dintre Titanul grec și uriașii Caucazului. Charachidzé reunește o seamă de elemente plauzibile în vederea unei soluții, dar rămîne neputincios în fața bănuielii unor împrumuturi multiple, incoerente, în ambele sensuri, care prinde ființă iar și iar, fără încetare, de cum sînt comparate povestirile și instituțiile luate în considerație, pe durate lungi, în ținuturi învecinate.

Acest *Prometeu*, lungă vreme așteptat, este o carte mare.

Paris, octombrie 1985

GEORGES DUMÉZIL

Versiunea românească aduce în fața publicului nostru o formă revizuită a originalului francez: textele grecești citate în legătură cu mitul lui Prometeu au fost confruntate din nou în original și transpuse iarăși, cât mai aproape de formulările lui Hesiod, Eschil sau Athenaios. Pentru „dosarul” versiunii armenesti am apelat la sfatul prietenesc al colegei Francisca Băltăceanu, care ne-a asigurat asupra corectitudinii unor formulări și a unor interpretări (cf. Cap. II, p. 98—107 și n. 22—28). Din păcate, nu am putut face același lucru și pentru pasajele în limbi caucaziene ne-indo-europene: am socotit că textul este mai curgător, dând traducerilor din istorisirile caucaziene, pe ici-pe colo, ceva din tonul poveștilor românești, acolo unde autorul tradusese literal, „alb”, pur filologic.

Textele în versuri (grecești și caucaziene) am căutat să le punem într-o cadență iambică lipsită de deosebite pretenții poetice, spre a sugera totuși cititorului „cheia” lor originară. Nu am apelat la vreo traducere anterioară, poate mai izbutită, dată fiind nevoia preciziei termenilor exacți ai textelor, uneori importanți ad litteram, cu imaginea lor concretă, așa cum se va vedea în repetate rînduri din interpretările pe care ni le propune autorul.

TRADUCĂTORII

- IV** — Imnuri de vânătoare din Georgia
LA — Legende caucaziene asupra lui Amirani
MP — Mitul grecesc al lui Prometeu
Mat. etn. georg. — *Masalebi Sakartvelos etnografiisatvis*
 (Materiale etnografice georgiene)
Mat. faună — *Masalebi Sakartvelos paunisatvis* (Materiale
 asupra faunei georgiene)
S.M.O.M.P.K. — *Sbornik materialov dlja opisanija mest-
 nostej i plemen Kavkaza* (Culegere de materiale pentru
 descrierea localităților și a triburilor din Caucaz)
S.S.K.G. — *Sbornik svedenij o Kavkazskix gorcax* (Cule-
 gere de date asupra muntenilor din Caucaz)
S.R.G. — G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie
 païenne* (Sistemul religios al Georgiei păgâne), Paris,
 1968.
D.A. — G. Dumézil, *Documents anatoliens sur les langues
 et les traditions du Caucase* (Documente anatoliene
 asupra limbilor și tradițiilor din Caucaz), I-V,
 Paris, 1960—1965.

TRANSCRIERI

N.Tr. — Deși am păstrat în ediția românească forma fran-
 ceză *Charachidzé* (pronunțat /*Şaraşidze*/) a numelui auto-
 rului, nu am putut urma întocmai câteva dintre opțiunile
 de transcriere ale acestuia, pe care l-am respectat totuși
 în majoritatea cazurilor, după cum urmează:

1. Am urmat ediția franceză în transcrierea limbii
 armene după normele uzuale din *Revue des études armé-
 niennes* (Seria nouă), care apare la Paris, iar pentru tran-
 scrierea celorlalte limbi din Caucaz, sistemul lui G. Dumé-
 zil. De menționat că:

— În cuvintele armenesti, semnul *ʿ* arată aspirarea
 consoanei precedente: /*tʿ*/ = aprox. rom. *th*.

— În cuvintele caucaziene, semnele '°' arată, respectiv, palatalizarea, labializarea și glotalizarea consoanei precedente: /t'/ = un *t* moale, ca în rus. *brat'*; /t°/ = un *t* labializat, aprox. echivalent cu rom. *pt*; /t'/ = pronunțarea lui *t* cu o bătaie de glotă, ca în arabă, inexistent în română.

— În rusă, /ʲ/ arată o *muiere* (o pronunțare muiată, ca în rom. *lupi*, *lumi*) a consoanei anterioare; /x/ = *h* dur (cf. germ. *Ach*).

— În caucaziană și în rusă, /y/ este echivalentul lui *t* românesc; în osetă, el reprezintă aproximativ un *ă* românesc.

Am urmat sistemul autorului pentru georgiană în cazurile de mai jos:

— /c/ = rom. *ț*; /c'/ = *ț* glotalizat; /ç/ = rom. *ce*, *ci*; /ç'/ = același, glotalizat; /k/ = rom. *c* (din *cal*, *cor*, *cum*); /k'/ = același, glotalizat; /p'/ = *p* glotalizat; /t'/ = *t* glotalizat; /q/ este o oclisivă faringală, cam de tipul lui *qaf* arab; /q'/ = același, glotalizat; /x/ = un *h* dur, ca în germ. *Ach*; /gh/ = sonora corespunzătoare lui /x/; /dz/ = rom. dialectal *dz*, ca în *brîndză*; /j/ = rom. *i* semiconsoană, de tip *iar* sau *cai*.

2. Pentru a facilita înțelegerea cititorului român, am revenit la transcrierea internațională, care îi va fi mai familiară decît transcripțiile de tip francez, în cazurile care urmează:

— /š/ = rom. *ș*; /ǰ/ = rom. *j*; /č/ (în cuvintele ru-sești) = rom. *ce*, *ci*; /dǰ/ = rom. *ge*, *gi*; pentru noi, aceste forme par mai clare decît, respectiv, *sh*, *zh*, *tch* și *dzh*.

— în cîteva forme grecești am preferat transcrierea *pronunțării*, *ankalē* sau *ankylomētis*, față de cea a tipicului *scrierii* din greacă, *agkalē* sau *agkylomētis* (pentru notarea lui /ŋ/ velar), ciudată pentru cititorul neavizat.

Introducere

PROMETEU SAU CAUCAZUL

Această carte este rodul unei stări evidente de fapt. Iată-i elementele esențiale, cele care au prilejuit ancheta întreprinsă acum. În Grecia, către mijlocul sau către sfârșitul sec. VIII î.e.n., *Teogonia* lui Hesiod istorisește povestea Titanului Prometeu și a pătimirii sale. Pentru că se pusese împotriva Țelurilor sale, „Zeus îl leagă pe el (pe Prometeu cel plin de șiretlicuri) cu lanțuri de nedesfăcut, cu dureroase legături ce le trecu prin mijlocul unei coloane (ori al unui stîlp, *kiōn*)“ (*Teogonia*, v. 521—522) ¹. Cam cu douăzeci și cinci de veacuri mai târziu, în sec. XIX și XX, povestitorii caucazieni, mai ales cei georgieni, celebrau și mai celebrează și astăzi faptele și tragicul destin ale semizeului Amirani: „În cursul vieții sale, Amirani stîrnise de mai multe ori mînia cerească (...), iată de ce Dumnezeu îl pedepsi astfel: îl legă cu un uriaș lanț de fier și îl cetlui de un stîlp de fier“ ². Nu este un fapt neștiut, de altfel, că, după Eschil și după tradiția majoritară a mitografilor greci, Prometeu a fost încătușat pe unul dintre piscurile Caucazului, undeva între Elbruz și Marea Neagră, dacă este să-i dăm crezare lui Apollonios din Rodos (sec. III î.e.n.) ³.

De aici, și întrebarea îndreptățită, formulată cu mai mult de un veac în urmă, cu prilejul celui de al V-lea Congres de arheologie:

„Ce raport există între legendele caucaziene despre uriașii înălțați de munți și mitul clasic al lui Prometeu“?⁴

În pofida pertinentei acestei întrebări și a lungilor ani scurși de atunci, ca și a dezvoltării ulterioare a studiilor caucaziene, problema ridicată la Tbilisi în 1881 a rămas până astăzi fără răspuns. Aceasta este chestiunea pe care o vom trata aici, în modul cel mai simplu, anume confruntând sistematic textele grecești cu cele caucaziene care se află în posesia noastră. La drept vorbind, cele două dosare se înfățișează în chip cu totul diferit, aproape invers. Mitul lui Prometeu, cu tot renumele lui, nu ne este cunoscut decât prin mijlocirea unui număr foarte mic de texte: câteva zeci de versuri din *Teogonia* și din *Munci și zile* ale lui Hesiod; tragedia lui Eschil *Prometeu înălțuit* (sec. V î.e.n.); în fine, câteva scurte adnotări datorate mitografilor greci ulteriori, fără a uita numeroasele reprezentări plastice ale patimilor lui, uneori de mare ajutor. Față de acest laconism al izvoarelor, ne întâmpină o adevărată avalanșă de interpretări, de mii și mii de pagini, apărute mai cu seamă la sfârșitul sec. XIX și în secolul nostru, unde putem afla deopotrivă cele mai bune și cele mai rele lucruri, cu comentarii care merg de la rezonabil până la cel mai net supraréalism (mă gândesc mai cu seamă la Salomon Reinach și la Karl Kerényi)⁵. S-a spus *despre* Prometeu totul, ba chiar mai mult decât atât.

Cît despre Amirani, lucrurile stau dimpotrivă. Cu toată popularitatea sa de-a dreptul uriașă, eroul încătușat nu pare a-i fi inspirat prea mult pe exegeți. Iar studiile care i-au fost închinat rămîn, prin numărul lor redus și prin volumul lor îndeobște restrîns, mult mai prejos de renumele lui. Vom cita mai cu seamă contribuțiile, importante prin conținutul lor, dar limitate la dimensiunile unui capitol sau ale unui articol, datorate lui G. Dumézil, lui I. Džavaxișvili și lui D. M. Lang⁶. Abia în 1947 M. Ja. Çikovani publică *Amirani încătușat* (*Midjaç'vuli Amirani*), care adună și analizează componentele esențiale ale dosarului

georgian. Autorul a reluat și a amplificat lucrările sale din 1947 cu ocazia unei versiuni rusești revăzute, apărută în 1966⁷. Acest studiu folcloric de mare anvergură reunește douăzeci și opt de variante importante și abordează cele mai multe probleme pe care le ridică înțelegerea gestei georgiene, inclusiv cele care duc la comparația cu mitologia grecească. Operă de referință, cartea lui Çikovani rămîne un instrument indispensabil oricui dorește să se familiarizeze cu epopeea lui Amirani: eu am recurs adesea la ea, așa cum se va vedea mai departe, și probabil că ancheta de față n-ar fi avut loc dacă nu ar fi existat acest inventar atît de complet. Se cuvine să îi adăugăm frumosul studiu pe care E. Virsaladze l-a consacrat *Epopeii cînegetice* a muntenilor georgieni și legăturilor ei cu gesta lui Amirani⁸.

Față de atitudinea reținută a exegeților, abundența textelor mitologice și legendare depune mărturie deopotrivă asupra popularității ciclului lui Amirani și asupra extremei sale vitalități. Eu unul am dispus de aproximativ o sută treizeci de variante, dar socotesc că trebuie să mai existe încă vreo sută, inedite pînă în ziua de astăzi. La acestea trebuie să mai adăugăm formele pe care continuă să le meșteșugească povestitorii caucazieni, a căror inspirație este departe de a se fi stins: probabil că, în momentul în care va apărea această carte, dosarul se va fi îmbogățit cu noi producții poetice, în vreme ce altele se vor afla pe cale de alcătuire sau de refacere (ceea ce, în acest domeniu, este totuna).

În majoritatea lor, aceste versiuni sînt datorate unor țărani sau colhoznici din Caucazul de Sud și provin fie din regiuni cu munți înalți, dimprejurul Muntelui Kazbeg (din Georgia de Răsărit), fie de la triburile svane care ocupă picioarele de munte ale masivului Elbruz și vorbesc o limbă diferită de georgiană, cu toate că este înrudită cu ea. Totuși, numeroase variante au fost înregistrate în restul Georgiei, pe tot întinsul acestei țări. Populațiile autohtone din vecinătate — dar care țin de o altă arie lingvistică

și cantarea — au alcătuit și ele propriul lor ciclu epic asupra lui Amirani, fără îndoială pornind de la un stadiu mai arhaic al epopeii georgiene: de aici și interesul aparte al mărturiei lor, cu toate că producția lor folclorică este mult mai puțin bogată.

Este vorba mai ales despre caucazienii din nord-vest — despre abhazi, cerkezi și kabarzi —, a căror civilizație și literatură au fost revelate lumii apusene de lucrările lui G. Dumézil⁹. În decursul volumului de față se va constata treptat cât de prețios se arată ajutorul acestor tradiții „exotice“, atât pentru studierea dosarului georgian în sine, cât și pentru confruntarea lui cu mitul grecesc. Să semnalăm, în sfârșit, legendele care circulă în mijlocul populațiilor indo-europene așezate în Caucaz, oșetii și armenii. De cele ale primilor nu ne vom folosi decât în mod accesoriu: epopeea osetină a lui Amyran a fost în chip vădit alcătuită pornind de la modele georgiene, și intervenția ei pune îndeosebi probleme de adaptare literară. În schimb, scurtele însemnări armenesti despre Artawazd încătușat în vârful muntelui Masis sint un aport de cel mai mare preț, întâi prin vechimea lor (sec. V și VIII e.n.), apoi prin conținutul lor. Ele ne vor îngădui să rezolvăm mai multe probleme de mare importanță, care implică legăturile dintre epopeea caucaziană și mitologia grecească.

Cu excepția legendelor armenesti, toate textele folosite aici au fost culese între sfârșitul sec. XIX și anii '60 ai sec. XX. În modul cel mai firesc ne vom pune deci problema: să fie oare cu puțință, ba chiar de crezut, ca niște opere populare create în Caucazul contemporan să ducă mai departe sau să se întâlnească acum cu o mitologie de mai mult de douăzeci și cinci de ori seculară și, pe deasupra, stinsă în urmă cu aproape două mii de ani? Ce legături, dacă nu unele de nimereală și de întâmplare, sau altele de imitație, de copie literară, ar putea uni cu vechea pătımire a lui Prometeu, cîntată de Hesiod, umilele povești pe care le istorisesc în fața vetrei muntenii georgieni

sau păstorii cerkezi? Putem fi liniștiți: înaltele văi ale Caucazului sînt un extraordinar lăcaș natural de conservare, după cum ne-o dovedește îndeajuns cultura osetină, mai multe comori ale căreia ne poartă înapoi pînă la o antichitate multimilenară, de vreme ce ea reflectă un stadiu comun indo-iranice, ba chiar indo-european. Lucrările întreprinse de cincizeci de ani încoace de către G. Dumézil ne-o dovedesc mereu, în repetate rînduri¹⁰. Problema nu este deci dacă acest fapt este posibil, căci el este cu puțință, limpede și lămurit. Chestiunea rezidă mai degrabă în altceva: care să fie natura și întinderea relațiilor dintre mitul grecesc și gesta caucaziană? O a doua întrebare decurge din cea de mai sus: cum se vor fi putut stabili în fapt asemenea raporturi între Grecia și Caucaz? Cartea de față își asumă sarcina de a da răspuns primei întrebări și de-abia la capătul anchetei astfel întreprinse, la sfîrșitul ultimului ei capitol, vom avea cîtezanta de a o ataca pe cea de a doua, nu pentru a-i da o soluție definitivă, ci pentru a ne strădui să defrișăm căile istoriei și să-i arătăm cititorului care sînt posibilitățile, dacă nu cele mai puțin hazardate, cel puțin cele mai pe potriva conținutului însuși al întregului dosar mitologic analizat.

Este de la sine înțeles că înainte de a măsura și de a defini relațiile pozitive și negative care, deopotrivă, unesc și deosebesc cele două ansambluri narative, se cade să-i înfățișăm cititorului esențialul amîndurora. În virtutea particularităților pe care le-am semnalat deja, problema se prezintă în mod diferit, după cum este vorba despre Prometeu sau despre Amirani. Primul este deja binecunoscut, poate chiar prea binecunoscut. Cel de al doilea, dimpotrivă, abia își face intrarea pe scena Apusului. Ancheta va fi deci împărțită în felul următor. Primele cinci capitole vor fi ocupate în întregime cu studiul exhaustiv al dosarului caucazian, luat în considerare în sine și fără nici o referire la mitologia grecească. Ultimele patru capitole vor fi consacrate comparației dintre ele, iar faptele grecești vor fi introduse, cu modul

de interpretare pe care li-l propun, doar pe măsura confruntării lor cu materialul caucazian. Un asemenea demers era inevitabil, datorită noutății și bogăției epopeii lui Amirani, în care esențialul nu este întotdeauna lesne de deosebit. Nu vom ascunde faptul că aceasta cere din partea cititorului un anumit grad de răbdare, îndeosebi în parcurgerea primului capitol. Cel ce citește se va întreba, anume, luînd cunoștință de feluritele aventuri ale lui Amirani dinainte de pătimirea sa finală, dacă nu cumva s-a lăsat tîrit într-o escapadă, poate că nu lipsită de farmec, dar care îl îndepărtează de Prometeu și de pătimirea lui. Dar el va putea constata în curînd că aceasta nu este decît o aparență și se va convinge, pe de o parte, că înțelegerea acestor episoade este indispensabilă cuprinderii întregului din care ele fac parte, iar pe de altă parte, că majoritatea lor joacă un rol în confruntarea cu componentele mitului grecesc, chiar dacă par, la prima vedere, să se afle departe de el.

Biografia lui Amirani, de la venirea sa pe lume și pînă la înfruntarea cu Dumnezeu suprem și la chinul său veșnic, cuprinde zece „episoade”: nașterea, creșterea, urmată de un șir de opt isprăvi sau pățanii. Această însumare de evenimente formează un ansamblu autonom, care precedă răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu și pedepsirea, constituind prima parte a soartei lui Amirani. Dintre cele zece secvențe care o compun, doar două — aventura „turnului de cristal” și cea a „lacului de sînge” — trebuie interpretate fără a ieși din cadrul gîndirii simbolice și al ideologiei georgiene, cu care se află în raporturi de strictă dependență. Cît despre celelalte opt unități narrative — nașterea, creșterea, izbînda asupra Monstrului cu trei capete (a Tricefalului) etc. —, fiecare dintre ele permite explicarea, într-un fel sau în altul, a uneia dintre legăturile care unesc cele două ansambluri mitice, cel grecesc și cel caucazian. După cum se va vedea, unele dintre ele nu intervin decît pe planul confruntării formale, punînd în cauză doar materia narativă; altele

fac să intre în joc, la un nivel mai adânc, anumite corespondențe și potriviri care implică unele structuri simbolice sau conceptuale. În ambele cazuri, prima parte a vieții lui Amirani, în esența ei, se va arăta indispensabilă pentru desfășurarea comparației pe care o întreprindem. Iată de ce era nevoie să închinăm un studiu detaliat — pe întinderea unui întreg capitol — acestei biografii liminare, care, în pofida înfățișării ei de roman luxuriant, ne va purta în ultimă analiză înapoi către mitul lui Prometeu.

Dar să nu fim greșit înțeleși: nu este nicidecum vorba de a face cu orice preț ca fiecare componentă a gestic georgiene să corespundă unui element al mitului grecesc. Aceasta ar fi cu neputință, ba, de altfel, chiar și lipsit de orice interes. Dacă, într-adevăr, fie și sub rezerva de a nu ne fi chinuit prea tare materialul, am fi izbutit să suprapunem cele două povestiri mitice într-un asemenea mod încît toate bucățile lor să se afle perfect potrivite între ele, nici n-ar mai fi meritat să ne aruncăm în aventura noastră, iar această carte n-ar mai fi văzut lumina zilei. Căci ne-am fi aflat atunci doar în fața unei simple probleme de transpunere literară, probabil de origine savantă, care, cu tot interesul ei în sine, n-ar fi fost de ajuns pentru a stîrni interesul mitografului, sau ar fi dat prilej unui alt tip de studiu, care ține de literatura comparată și de istoria izvoarelor literare. Așa se întîmplă, de pildă, cu un șir de Prometei cerkezi mult prea prometeeni, a căror conformitate față de modelul grecesc, în ciuda unei strădanii foarte îndemînatice de adaptare, presărată cu frumoase izvodiri, nu este potrivită cu practicarea mitologiei comparate. Căci ancheta, în loc să se refere la două gîndiri mitice surprinse în acțiune, trebuie să se limiteze la căutarea unor intermediari savanți care au intervenit între mitul grecesc și transpunerea populară cerkeză ¹¹.

Cu totul altfel stau lucrurile cu gesta georgiană, în privința legăturilor dintre ea și mitul lui Prometeu. Fără îndoială, ele sînt unite prin corespondențe numeroase și adesea foarte precise, ca forma

întreită a chinului, participarea unui vultur sau a unui cline înaripat născut dintr-un vultur, înfățișarea caracteristică a închisorii de stîncă etc., duse mai departe de unele atitudini conceptuale comune: misoginia, refuzul regulilor schimbului social, deci al căsătoriei și al muncii etc.

În caz contrar, în lipsa unui minimum de analogii, paralela n-ar fi putut fi întreprinsă, din rațiuni exact inverse față de cele invocate mai sus (lipsa și excesul de conformitate sînt totuna în ochii comparatistului). Dar cele două ansambluri puse față în față prezintă cu toate acestea deosebiri considerabile, a căror natură variază de la simpla divergență pînă la contradicția hotărîtă. Mai mult chiar decît convergențele directe, lesne de perceput sau de stabilit, cele care formează hrana comparației sînt tocmai trăsăturile deosebitoare, doar ele deschizînd de fapt accesul către procedurile formale și către operațiile conceptuale care au permis trecerea de la o mitologie la cealaltă, în orice sens s-ar fi orientat mișcarea. De pildă, prezența simultană a unui răpitor supranatural la finele chinului lui Prometeu și al lui Amirani nu este, desigur, lipsită de interes, ea revelînd o omologie importantă. Dar ea nu ne informează despre nimic altceva, ci doar despre ea însăși. În schimb, atunci cînd constatăm că vulturul lui Prometeu și cîinele înaripat al lui Amirani sînt marcați cu semne contrare — unul călău, celălalt ajutor —, noi desprindem din însuși faptul acesta existența unui mecanism de transformare care își exercită acțiunea nu numai asupra trăsăturii luate în considerare, ci și asupra altor sectoare ale celor două ansambluri narative, punînd în cauză, pînă în cele din urmă, două mitologii în întregul lor, precum și natura însăși a raporturilor lor reciproce. Apariția unui contrast diferențial și exploatarea lui permit deci totodată corelarea între ele a unor caractere pe care nimic, în aparență, nu ne autoriza să le apropiem, ca și recompunerea muncii creatoare concrete pe care au depus-o alcătuirii sau remodelatorii miturilor, fără să ne mărginim la simplul rezultat, împietrit,

al activităţii lor. Altele spus, amcolo de textele aflate la dispoziţia analizei, aceasta poate avea acces la înseşi operaţiunile care le-au făcut să fie ceea ce sint.

Este vădit faptul că, subordonind în întregime procesul de investigare confruntării celor două ansambluri mitice şi străduindu-ne să atingem nu doar stări de fapt, ci înseşi procesele a căror împlinire o întruchipează, vom fi aduşi, în decursul principalelor etape ale cercetării noastre, în calea unor probleme teoretice şi metodologice care se cer rezolvate într-un fel sau în altul. De aici decurg un număr de hotărîri, de alegeri operate în funcţie de constrîngerile pe care ni le impune materialul însuşi. Unele dintre aceste alegeri, cu atitudinile intelectuale pe care le implică, vor fi înfăţişate pe scurt la începutul ultimului capitol. Ni s-a părut mai bine, anume, să formulăm aceste probleme la sfîrşitul cărţii, pentru ca cititorul să poate judeca pe baza probelor, după ce a văzut în acţiune procedurile aplicate în cursul anchetei. Se cade totuşi, încă de pe acum, anticipînd asupra trudei confruntării, să arătăm care este principiul general care o inspiră. Cel care va furniza terminologia potrivită este Chrétien de Troyes ¹², unul dintre mitologii cei mai îndemînatici şi cei mai conştienţi de arta lor ce s-au văzut vreodată, de-o seamă, poate, cu genialii autori ai *Mahābhāratei* ¹³. Chrétien susţine, anume, că o „poveste” — el îşi denumeste propriile opere *contes* — merită interes nu prin însuşirile fericite arătate de istorisirea în sine, nu prin „materie” (*la matière*), nici prin profunzimea sau prin potrivirea de care dă dovadă „înţelesul” legat de ea (*le sen*), ci prin virtuţile „îmbinării” (*la conjointure*) dintre „materie” şi „înţeles”. Iată de ce el îi promite cititorului nu o poveste frumoasă, nu o lecţie asupra căreia să mediteze, ci o „preafrumoasă îmbinare” (*une mout bele conjointure*). Poetul lasă celor care îl vor citi grija de a pricepe după propriul lor plac „materia” şi „înţelesul” luate fiecare în parte: el însuşi se consacră doar punerii lor în conlucrare.

Fidelă acestui învățămînt ilustru, ancheta pe care o vom purta aici nu va căuta să pună în paralelă — chiar dacă o va face totuși, dar cu titlu de mijloc, nu de țel — o structură narativă cu o alta, „materia“ grecească cu cea caucaziană, nici „înțelesul“ uneia cu al celeilalte, mitologemul lui Prometeu cu cel al lui Amirani; în schimb, ea va urmări „îmbinarea“ între „materie“ și „înțeles“, așa cum o realizează, respectiv, mitul grecesc și gesta caucaziană. Această îmbinare nu este totdeauna ușor de stabilit, cu atît mai mult cu cît, adesea, „înțelesul“ se ascunde și nu se lasă surprins decît cu prețul unor minuțioase analize. Acestea vor consta în esență într-un neîncetat du-te-vino între complexul „materie/înțeles“, pe de o parte, și combinația „practică/ideologie“, pe de altă parte, făcînd anume să intervină în cercetare toate sectoarele de exprimare de care dispune o cultură dată în legătură cu o problemă dată. Prin „practică“ înțelegem realitatea *trăită*, prin „ideologie“, realitatea *concepută*.

Comparația va fi efectuată, la urma urmei, asupra relațiilor dintre „îmbinarea materie/înțeles“ și „îmbinarea practică/ideologie“. Problema noastră va fi aceea de a confrunta o atare relație, așa cum se exercită ea în sinul unuia dintre ansamblurile mitice date, cu cea care îi corespunde înăuntrul celuilalt. Dacă o dorește, cititorul poate afla încă de pe acum o ilustrare circumstanțiată a acestui demers, apelînd la pasajul din capitolul final care tratează problema focului, element, în mod vădit, capital într-o lucrare consacrată lui Prometeu și fraților săi cauczieni (vezi mai jos, pp. 341—344).

Înainte de a lăsa să vorbească „materia“, ceea ce vom face încă din capitolul ce urmează, se cuvine, fără îndoială, să dăm cîteva lămuriri asupra titlului pe care i l-am ales acestei cărți. Atît prin formulare, cit și prin conținut, el grăiește mai mult decît ar putea-o face lungi explicații asupra atitudinii și a țelului autorului.

El reproduce titlul unui celebru dialog datorat jucăușei pene a lui Lucian din Samosata: *Pro-*

meteu sau Caucazul (*Promêtheus ē Kaukasos*). Apelînd astfel la contribuția unui autor satiric, nu am nicidecum pretenția de a invita cititorul la un fel de „farsă” (iată înțelesul dinții al lui *satiră*), care s-ar desfășura înainte de toate chiar pe socoteala lui. Desigur, este adevărat că „satira” (lat. *satura lanx*) constă dintr-un *ragoût*, dintr-un fel de mîncare artistic alcătuit, al cărui înveliș ascunde cu totul altceva decît părea el a făgădui ¹⁴. În acest sens, preludiul Prometeului hesiodic, cel puțin după *Teogonia*, constă literalmente dintr-o farsă, născocită pe spezele lui Zeus în persoană ¹⁵. Dar putem concepe și altfel însușirile și meritele satirei. Lipsa deliberată de respect — care nu exclude, de altfel, respectul pentru vechile texte — practică de satiric la adresa temelor mitologice îl eliberează de constrîngerile emanînd dintr-o lectură conformistă, fie ea literară sau strict științifică. Libertatea spiritului pe care el o revendică îi deschide un cîmp de interpretare mult mai puțin restrîns, oferindu-i astfel mijloacele de a exploata toate valențele posibile pe care le comportă materia tratată, chiar dacă unele dintre căile astfel deschise se arată a fi fără urmare, sau, pur și simplu, nesigure. Cu toate aceste riscuri, care se cad înfruntate, genul satiric ajunge uneori la anumite rezultate pe care o exegeză mai cumpănită nu le-ar fi dobîndit nicio dată. Tocmai de aceea Aristofan, și nu mitografii, este cel căruia îi datorăm cea mai clară și mai solidă formulare a relațiilor concrete dintre banchetul primordial orînduit de Prometeu și lumea zeilor (în *Păsările*, mai ales vv. 1500—1552 ¹⁶). De asemenea, dialogul citat al lui Lucian este cel care precizează, mult înaintea comentatorilor, care este valoarea proprie a focului sustras de Prometeu, esența lui fiind mai puțin pură decît a celui din soare (*Prometeu sau Caucazul*, 19 ¹⁷). Invocînd patronajul satiricilor, am vrut în primul rînd să-l previn pe cititor că în comparația pe care o întreprind acum am de gînd să explorez toate implicațiile posibile pe care le tăinuiește

materia cu care mă confrunt, chiar cu riscul de a mă angaja uneori pe căi în aparență hazardate.

S-ar putea și ca autorul cărții de față, luându-și ca măsură de prevedere scutul satirei, să fi vrut în mod nelămurit să caute atenuarea „obraznicei semeții“ (gr. *hybris*), ba chiar a scandalului care constă în prepararea după moda caucaziană a unui mit hellenic atât de prestigios ca acela al lui Prometeu. Este adevărat și că, în schimb, se ajunge totodată la o *interpretatio Graeca*¹⁸ a pătimirii lui Amirani. Dar cred că, la urma urmelor, cei doi mari eroi supuși chinurilor Caucazului nu vor ieși micșorați dintr-o atare confruntare. *Prometeu sau Caucazul* este, la origine, titlul unui dialog. Or, tocmai despre aceasta este vorba aici: despre un dialog între două culturi și între două mitologii. Nevoia unui astfel de dialog de un tip aparte nu vine impusă din afară, prin silințele celui ce analizează: ea este dictată de natura și de însușirile dosarului comparativ în sine. Putem lua încă de pe acum în sprijin sentimentul general care își face loc de la simpla lectură a textelor: cele două ansambluri mitice se află în stare de interdependență.

Odată luată cunoștință și de o istorisire și de cealaltă, cu toate implicațiile lor ideologice și culturale, devine foarte dificilă o tratare separată a lor, fără ca, totuși, să se poate ajunge de la început la o explicare a obârșiei solidarității dintre ele. Aceasta este convingerea pe care ne vom strădui să i-o insuflăm cititorului nostru. Căci aici zace toată chestiunea, pe care o desemnează foarte bine acel *sau* care împodobește titlul ales: avem a spune ori a gândi „Prometeu *sau* Caucazul“, sau „Prometeu *și* Caucazul“? Iată de ce ancheta pe care o întreprindem aici se înfățișează sub forma unei duble lecturi „în oglindă“. Nu este exclus ca marea figură a lui Prometeu, contemplându-și astfel propria imagine deformată în oglinda mitologiei caucaziene, să dobândească din ea o înnoită vlagă, sau, cel puțin, să-și descopere în ea unele trăsături rămase până în acea clipă nebănuite.

UN SCENARIU DE INIȚIERE EXEMPLARĂ

*Zile în șir el rătăci
Prin munți și văi,
Prin codri mari în lung și-n lat,
Prin locuri stranii și sălbatice,
Trecu viclene trecători destule
Și prin primejdii multe și strimtori,
Alăt, c-ajunse la drumeagul strînt,
De mărăcini plin și de-ntunecimi.*
*Chrétien de Troyes,
Yvain sau Cavalerul cu leul,
cv. 762—769¹*

Înfățișarea eroului

Se știe că numeroasele variante pe care le numără epopeea lui Amirani au fost mai toate culese în vremurile contemporane, pe tot întinsul Caucazului, cele mai multe dintre ele în Georgia². Inventarul lor, să nu uităm aceasta, este unul provizoriu; căci, chiar și în zilele noastre, povestitorii și barzii caucazieni, îndeosebi cei georgieni, modelează și creează iarăși versiuni noi, nu mai puțin bogate, nu mai puțin încărcate de vestigii arhaice decît cele din vechime. Data recentă a strîngerii acestor variante nu trebuie să ne înșele: povestea eroului încătușat nu este o creație a timpurilor moderne. Ea era istorisită încă de acum aproape cincisprezece veacuri, după cum ne-o atestă izvoarele armenesti.

O versiune din Georgia de Răsărit, notată către 1880 la muntenii din vecinătatea muntelui Kazbeg, și o versiune svană (din Georgia de Apus, din masivul Elbruzului) vor sluji laolaltă drept punct de plecare și drept canava a analizei noastre: ele vor reprezenta ceea ce Claude Lévi-Strauss ar numi „mitul de referință”³. Dar aceste două variante, LA 1 și LA 2 (LA = „Legendă despre Amirani”) nu au fost alese la întâmplare (procedeu necuvenit în cazul unui corpus „închis”⁴); mai întâi pentru că ele se întregesc reciproc, fiecare cuprinzând episoade care lipsesc celeilalte sau dezvoltând teme la care cealaltă nu face decât aluzie. Nu însă că ele ar fi mai „autentice”, mai apropiate de un improbabil prototip, ci, pur și simplu, pentru că ele reunesc și orânduiesc datele al căror ansamblu corespunde unui fel de vulgată, adică ideii generale pe care povestitorii caucazieni și ascultătorii lor și-o fac îndeobște despre eroul lor favorit și despre aventurile lui.

Iată ce cuprind ele în esență:

I. Nașterea lui și împrejurările ei

Amirani s-a născut dintr-o dragoste melusiană⁵ care i-a unit pe un vânător și pe zeița Dali, protectoarea vînatului împodobit cu coarne. Conceput în decursul a trei nopți, el este smuls în mod prematur din pîntecele mamei sale, iar desăvîrșirea gestației lui va trebui să se încheie în afară, prin mijloace artificiale.

Tatăl lui îl părăsește lângă un izvor. Dumnezeu în persoană îi este naș și îi dă, pe lângă nume, puteri supraomenești. El este apoi luat și înfiat de un țăran, care îl crește laolaltă cu propriii săi fii, Badri și Usip’.

II. Isprăvile lui peste fire

1. Însoțit de frații săi adoptivi, Amirani se năpustește mai întâi asupra trecătorilor, apoi asupra demonilor care mișună la hotarele ținuturilor locuite — asupra Devilor⁶.

2. În urma unei vânători, cei trei dau peste un turn de cristal unde odihnește un mort, care nu e altul decît unchiul (sau nepotul) lui Usip'. Junii eroi se hotărăsc să-l răzbune și purced în căutarea ucigașului lui, a uriașului cu trei capete Baq'-Baq'.

3. Amirani îl înfruntă pe Baq'-Baq' în luptă „om la om” și îi taie cele trei capete, de unde fuge să scape, din fiecare, cîte o rîmă, care se preschimbă de îndată în balaur, unul alb, unul roșu și altul negru.

4. Amirani ucide pe rînd balaurul cel alb și pe cel roșu, dar cel negru îl înghite și fuge să se ascundă în fundul Mării Negre (ori sub pămînt). Eroul îi taie pîntecele și izbutește să iasă afară.

5. El căsăpește apoi un neam întreg de demoni. Încleiat în sîngele victimelor lui, este cît pe ce să piară.

6. Apoi pornește peste mări și țări la cucerirea unei logodnice, a fiicei regelui demonilor Kadji. Oștirea demonilor îl urmărește și îi ucide pe cei doi frați adoptivi ai lui. El izbutește pînă la urmă să-i stîrpească pe toți urmăritorii, cu regele lor cu tot.

7. Învîingător, dar deznădăjduit din pricina morții fraților săi vitregi, Amirani se sinucide, dar este înviat pe dată, dimpreună cu tovarășii săi, de logodnica sa diavoliță.

8. Rătăcind de acum înainte singur — căci și-a părăsit pe veci frații și mireasa —, Amirani întîlnește un uriaș mort-viu, al cărui picior, atîrnînd la pămînt, nu izbutește să-l ridice. Văzîndu-i deznădejdea, Dumnezeu face să-i crească puterile.

III. Provocarea aruncată lui Dumnezeu și pedepsirea lui Amirani

Ajungînd astfel în culmea tăriei sale, Amirani încearcă să-l înfrunte pe Dumnezeu însuși, provocîndu-l la luptă.

Ca să-l pedepsească pentru necumpătarea lui, Dumnezeu îl supune unui chin în trei etape:

1. Îl încatușează de un stilp adinc înfipt în pământ.

2. Îl îngroapă, astfel cetluit, sub grămada unui munte boltit pe dinăuntru ca un dom. Alături de el, ciinele său intraripat Q'urşa îi linge lanțurile, făcându-le astfel să se subțieze. Când ele stau să se rupă, fierarii din tot Caucazul bat în nicovalele lor, iar lanțurile se fac iarăși la fel de groase ca mai înainte.

3. În fiecare an, închisoarea din fundul muntelui se deschide, iar prizonierul se află iarăși, vreme de o noapte, sub cerul liber. Un om săritor se străduiește în zadar să-l sloboadă, dar, din cauza vorbăriei unei femei, muntele se închide iarăși deasupra lui Amirani.

Cele trei părți care divid în mod firesc biografia eroului au avut parte, după regiuni, după fantazia povestitorilor sau starea de conservare a literaturii orale, de dezvoltări inegale.

Este cu totul ieșit din comun să lipsească ultimul episod, cel care i-a adus lui Amirani celebritatea. În schimb, nu arareori, împrejurările ce-i înconjoară nașterea sînt evocate simplu, în cîteva trăsături fugare; așa se întîmplă, de pildă, în LA 1. Dar cele mai multe versiuni dezvoltă în voie partea din mijloc, care alcătuiește, într-adevăr, o materie ce le oferă poeților caucazieni prilejul să-și dovedească din plin talentul și să-și avînte imaginația.

Acumularea temelor miraculoase și a motivelor de basm, ca luptele cu monștrii, cucerirea logodnicei etc., ne fac impresia unei năpădiri datorate însuși genului literar cu pricina, fără o legătură necesară cu întregul povestirii.

Or, nu-i deloc așa. O simplă lectură atentă — fără nici un apel la vreo analiză tehnică — ne îngăduie să desprindem un mers necesar, o coerență lăuntrică și, prin mijlocirea lor, intenția profundă care însuflețește această parte centrală a scenariului.

Faptele eroice, cu toată varietatea lor, cu tot caracterul lor stereotip și cu toată gratuitatea

lor aparentă, nu sînt nicidecum rodul întîmplării: alegerea lor și ordinea în care se succedă sînt supuse unui principiu de *unitate* și de *progresiune*.

De la un capăt la altul al agitației sale existente, Amirani nu năzuiește decît către luptă, toate prilejurile fiindu-i bune pentru aceasta. Desigur, așa le este dat eroilor războinici, pe toate meridianele și în toate vremurile. Dar este un fapt rar ca ei să se închine atît de exclusiv însumării unor violente fapte de arme.

Chiar și scandinavul Thōrr⁷, deși cu totul hărăzit forței și bătăliei, își îngăduie unele clipe de tihnă, de desfătare, luînd parte la sfaturi, la convorbiri, sau trăind într-o locuință.

În India, însuși neliniștitorul Rudra și urmașul său, grozavul Śiva⁸, încarnare a violenței dezlănțuite, cunosc și alte pasiuni decît cea a omorului.

Spre a reveni la lumea eroilor, cei mai „feroce” (acesta este termenul tehnic) dintre vikingii legendari se lasă în voia unor răgazuri, a unor răstimpuri de destindere. Rătăcirea lor îngăduie opriri, ba li se întîmplă să se amestece și în treburile societății. Chiar și cei mai „aprinși” (și acesta este un termen tehnic — acești oameni ard de-a binelea) dintre războinicii irlandezi sau oseți — Cuchulainn, Batraz⁹ — se alătură uneori uzanțelor confrăților lor umani și iau parte cîteodată la fasturile vieții cetățenești.

Contrar tuturor paladinilor violenței, Amirani se ține cu totul departe de experiențele, de impulsurile sau de sentimentele de tip omenesc și evită fie și cea mai mică legătură cu viața socială organizată. Fără casă, fără cămin, el trăiește înafară, printre demoni, fiare și vînat. Singurii săi tovarăși oameni sînt cei doi frați adoptivi, a căror prezență îl apasă și pe care îi rabdă cu greu, doar pînă în clipa în care se va despărți de tot de ei.

Fără îndoială, el își cucerește o logodnică, dar nu se căsătorește cu ea, pentru că ea nu reprezenta pentru el decît un nou prilej de a lupta. Existența fetei îi este dată la iveală de către demonul cu trei capete Baq'-Baq'; înfrînt de Amirani, acesta caută să-și scape viața prin făgăduiala unei dezvă-

luri uluitoare. Și cum caută el anume să stîrneasă interesul eroului? Lăudînd nu nurii frumoasei, ci primejdiile încercării. Argumentul are un efect imediat (ceea ce nu-l împiedică pe Amirani să sfîrșească pe dată cu învinsul lui):

E lesne să ajungi, dar greu să te întorci; tu, care ești îndrăgostit de bătălie, vei găsi acolo o cale plină de vrăjmași (LA 1, p. 207).

Monstrul doborît la pămînt nu-i lipsit de simț psihologic: singura „dragoste” pe care caută să i-o ațîțe lui Amirani este cea pentru luptă.

De-abia cucerită, logodnica este trimisă la plimbare de către toți povestitorii; la fel ca și cei doi frați, ea dispare de îndată din istorisire și nici nu se mai pomeneste vreodată de ea.

Iar Amirani își urmează rătăcirea, departe de oameni și de sălașurile lor. Acesta este singurul fel de viață pe care îl rabdă, hărăzit cu totul singurei sale pasiuni, aceea de a lupta.

El își orînduiește cu totul existența după felul „darurilor” cu care însuși Dumnezeu l-a coplesit încă de la naștere:

Iuțeala (ca a) trunchiului ce se rostogolește, izbucnirea (ca a) avalanșei ce se pornește, puterea (ca aceea a) douăsprezece perechi de bivoli, genunchiul (tare ca al) lupului; sărăcia în copilărie și vitejia la vîrsta bărbăției: război și bătălie! (LA 1, p. 205).

Mulți alți eroi sînt astfel, dar Amirani este *numai* astfel. De aici trăsătura lui fundamentală: el este, în orice clipă, trupește și sufletește, gata de luptă. El n-are nicidecum nevoie să se stîrneasă, să se „încălzească”. Noțiunea însăși de „furie a războiului”, căutarea acestei stări de spirit primejdioase și practicile potrivite spre a o provoca îi sînt nefolositoare; un asemenea *furor* îl stăpînește fără încetare și îi este propriu din naștere, fără să aibă a-l mai dobîndi.

Toate componentele pe care le exploatează autorii gestic — elementele narative de obîrșii felurite, „motivele de basm”, fragmentele din alte legende și amintirile unor epopei de demult — intră într-un tipar comun și se modelează după

cerințele unei scheme invariabile. Așadar o unitate, dar și o progresiune nelncetată: „Cariera de războinic, scrie G. Dumézil, nu era decît un șir de avansări întemeiate pe un șir de fapte de arme“¹⁰.

Acesta este cel de al doilea principiu care călăuzește cariera lui Amirani între copilăria sa și înfruntarea finală: forța lui crește în urma fiecărei lupte. Creșterii vigorii lui fizice (căci numai despre ea este vorba) îi corespunde o îngreunare treptată a încercărilor prin care trece. Această gradatie niciodată dezmințită respectă, pe deasupra, legile genului și comportă evenimentele, temele, figurile și accesoriile pe care ne-am aștepta să le aflăm într-un scenariu de inițiere completă și exemplară. Să examinăm în această perspectivă cele opt trepte ale ascensiunii lui.

Jocuri de copii și încercări de început

De-abia venit pe lumea oamenilor, Amirani își dezvăluie firea: ca și pruncul Herakles, cu care a fost comparat — cam prea în grabă, dar, în principiu, nu fără dreptate —, el își îndeplinește primele isprăvi încă din leagăn. Victimele sale sînt niște sacagii, care cutează să-l ia în derîdere pe piciul cel ciudat. Vai de capul lor:

Amirani se sculă din leagăn, îi bătut cap în cap și le sparse sacalele cu apă (LA 2, p. 220).

În sfîrșit, după ce s-a răfuit și cu frații săi adoptivi, „între în vîrsta eroismului“ și pornește „în campanie“:

Cei trei băieți crescură și intrară în vîrsta eroismului. În fiecare zi ei pornesc în campanie (*velad*) și pe toți cei pe care îi întîlnesc, îi bat și apoi le dau drumul. Pățiții n-au nimic de zis (...) (LA 2, p. 221).

Întregul pasaj este luat, probabil, din epopeea osetină a Nartilor, prin mijlocirea tradițiilor cerkeze de răsărit¹¹. Dar nu contează: esențialul rezidă în intenția, în sensul și în funcția pe care episodul le capătă în gesta lui Amirani.

Or, modul de a se purta descris mai sus este tocmai cel pe care ne așteptăm să-l aflăm în zorii unei creșteri de războinic: precise și în împrejurările și în formularea lor, ele evocă fapte bine cunoscute etnologilor.

În primul rînd, „intrarea în campanie”¹². Formula georgiană *velad gasvla* are două înțelesuri bine definite. Primul este războinic, echivalînd cu „a ieși în cîmpie”, o formulare care arată plecarea într-o expediție de jaf sau de *vendetta*¹³. Dar această expresie are totodată și o valoare spațială și socială foarte precisă: ea implică îndepărtarea față de spațiul locuit și intrarea în sălbăticie, în „*brousse, Wildnis*”¹⁴.

Cei trei tineri își încep deci ucenicia eroică departe de sălașurile omenești și de cîmpurile cultivate. O atare izolare în sinul naturii sălbatice corespunde întocmai primelor etape ale inițierii războinice, așa cum era ea practică peste tot în lume, mai cu seamă la indo-europeni.

Episodul cu trecătorii scuturați nu este mai puțin caracteristic pentru acest stadiu de început, legat tocmai de însingurarea în sălbăticie. Tinerii inițiați se evidențiază dînd buzna peste toți cei care le ies în cale, fără discernămint și mai ales fără pricină: Tacit a luat notă de acest mod de a se purta al războinicilor germani „aflați la antrenament” pe meleaguri străine (*Germania*, 31)¹⁵.

Asemenea jocuri de adolescenți alcătuiesc preludiul indispensabil al unor fapte mai pline de merit. De altfel, victimele știu despre ce este vorba și le strigă — de departe — tinerilor lup-tători:

Dacă sînteți niște eroi adevărați și dacă mergeți pe calea adevăratelor fapte eroice, nu ne luați la bătaie, ci mai degrabă căutați să aflați ce s-a întîmplat cu ochiul tatălui vostru Iaman (LA 2, p. 221; despre Iaman vezi mai jos, p. 35).

Odată trecută vremea încăierărilor copilărești, cei trei frați sînt buni pentru înfruntări mai grele și în stare să ia în piept potrivnicii cărora le-au fost meniți: demonii, uriașii și balaurii. Versiunea

răsăriteană (LA 1) înfățișează bine amănuntele acestei înălțări: călirea prin însingurarea în sinul naturii, apoi năvala asupra demonilor:

Frații au trecut prin destule încercări; zi și noapte sub cerul liber, i-a apăsătorul dorul de vetre și de cămin.

Badri, Usip' și Amirani, orfani, ne-am unit între noi. Fără să vedem nici vetre, nici cămin, am crescut prin stufăriș (LA 1, p. 205).

Astfel căliți întru tărie prin lungul lor trai în sălbăticie, cei trei eroi se năpustesc apoi asupra vrăjmașilor lor firești, Devii (cel mai răspândit neam de demoni; numele lor vine de la iranicul *daeva* „duh al răului, demon“), pe care îi înfring fără nici o strădanie:

Noi trei ne-am izbit la Çabalxeti cu trei sute de Devi.

I-am înfruntat sub un cort la Balxeti și i-am nimicit de-abinelea.

Am ținut piept voinicește în luptă adăpostiți sub scuturile noastre.

Ah! Țștia erau Devii? I-am așternut sub săbiile noastre (LA 1, p. 205—206).

Odată isprăviți acești potrivnici ai începuturilor, cei trei frați „se fac mari și puternici“. Cît despre Amirani, „el ajunge atît de voinic, cît îi este greu pămîntului să-l poarte“ (LA 1, p. 206). Cei trei sînt gata pentru marile isprăvi care-i așteaptă.

Scrisoarea din mîna mortului

Amirani și frații lui sînt la vînătoare pe urmele unui cerb cu coarnele de aur, care îi duce pînă la un turn din cristal de stîncă, dar fără de vreo poartă. Amirani sparge o trecere, lovind în zid cu genunchiul său „de lup“. Înăuntru zace mort un uriaș, cu o scrisoare în mînă; în ea stă scris că el nu este nimeni altul decît Camcum, nepotul (sau unchiul) lui Usip'; el cere răzbunare împotriva ucigașului său, a marelui demon cu trei capete Baq'-Baq'. După ce l-au privegheat pe mort și au îndeplinit cele de euviință la mormînt — în pofida vrerii lui Amirani, care se împotri-

visse acestor pioase îndatoriri —, cei trei pleacă în căutarea monstrului (LA 1, p. 206).

La prima vedere, acest episod pare inutil și putem fi tentați să vedem în el un motiv de basm, o podoabă adăugată, fără legătură cu restul legendei. Aceasta, cu atât mai mult cu cât aici se află strinse unele teme fantastice scumpe acestui gen literar, hărăzite îndeobște numai creșterii plăcerii povestirii: vinătoarea miraculoasă, misteriosul turn de nepătruns, scrisoarea care destăinuie un secret etc.

Și totuși, departe de a-l arunca în depozitul de recuzită, trebuie să ținem acest episod drept o rotiță indispensabilă funcționării întregului și desfășurării de mai departe a gestei. Aceasta pentru mai multe motive. Mai întâi, aventura figurează în cele mai multe dintre variante (cu excepția Svanetiei, din apusul Georgiei) și ne-a fost păstrată sub formă versificată, cu folosirea unui metru arhaic tipic textelor liturgice și miturilor cîntate ca acompaniament la împlinirea unui ritual. Și, într-adevăr, episodul turnului de cristal mai era încă dansat și cîntat — cu puțini ani în urmă — după regulile cerute de ritualul religios. Așa stau lucrurile cu LA 10, înregistrată în 1928, cu LA 11, din 1953 (din ținutul muntelui Raç'a), și cu LA 12, din 1934 (din regiunea muntelui Kazbeg).

Mitul — căci despre un mit este vorba — este cîntat de un corifeu și de un cor. De pildă:

Corifeul: „Mergeam din pășune în pășune, noi, Amirani și frații lui.

Și un cerb țîșni din fața ochilor noștri“.

Corul: „Mergeam, mergeam, noi, frații lui, iar el țîșni, țîșni (...)“ (LA 11, în Virsaladze, 1964, p. 172—174).

Pe de altă parte, istorisirea mai are două trăsături pe care le putem socoti drept schița (sau reminiscența) unor teme inițiatice.

În primul rînd, dacă Amirani izbutește să spargă o trecere în turnul cel fără de poartă numai printr-o izbitură cu genunchiul, aceasta se datorește faptului că Dumnezeu, la naștere, l-a

dăruit cu o rotulă de lup. Spărgînd peretele de cristal de stîncă, el își dezvăluie și folosește pentru întâia dată una dintre ipostazele pe care le îmbracă forța sa suprafirească. Prin această lovitură de neoprit cu genunchiul *el își inaugurează una dintre puteri*, unul dintre instrumentele forței sale: așa este în firea performanțelor inițiatice.

În al doilea rînd, pătrunderea și rămînerea într-o clădire unde se află un mort pot evoca priveghiurile cărora li se supuneau candidații în destule scenarii de inițiere. Așa se întîmplă și în romanele din Bretania: cavalerul intră în donjonul „locuit” de un mort, Perceval — într-o capelă unde odihnește un mort etc.¹⁶

Dar nu acesta este esențialul: aventura cu turnul de cristal îndeplinește în cadrul istorisirii un rol precis, acela de a motiva căutarea și răstăcirea în virtutea unei răzburnări. Această constantă își vădește limpede necesitatea, dacă punem în comparație LA 1 cu LA 2, care trece cu vederea acest episod, dar îl înlocuiește cu o împrejurare de valoare egală. După LA 1 (și versiunile din Georgia de Răsărit), viteazul cel mort s-a arătat a fi nepotul lui Usip', fiul surorii lui. Morala caucaziană cere celor trei frați să-i răzbune moartea, de vreme ce e ruda lor.

O cauzalitate de același fel intervine și în LA 2 (și în general în versiunile svane), dar sub un pretext diferit: „căutarea ochiului lui Iaman”. Iaman este tatăl bun al lui Badri și al lui Usip' și tatăl adoptiv al lui Amirani. Lui îi lipsește un ochi. Prinzînd de veste despre taină din strigătele trecătorilor luați la scărmanat (vezi mai sus, p. 32), cei trei frați scot, chinuînd-o, de la mama lor secretul unei atare infirmități¹⁷: ochiul i-a fost smuls și luat lui Iaman de către un Dev care a încrustat acest trofeu în una dintre coloanele care-i susțin palatul¹⁸. Odată ce-au aflat aceasta, eroii purced în grabă să-l caute pe Dev, ca să ia înapoi ochiul și să răzbune ocara.

Recunoaștem aici, dar sub alte forme, înlăntuirea tipică versiunilor din Georgia de Răsărit:

dezvăluirea unei taine de familie îi face pe cei trei să plece în campanie pentru a răzbuna o rudă fie ucisă (LA 1), fie mutilată (LA 2). Toate versiunile conțin această particularitate, care, prin urmare, se arată indispensabilă însuși mersului istorisirii; este nevoie de o îndreptățire a primelor mari lupte date de Amirani. De ce? Ar fi fost, desigur, lesne de înțeles ca un luptător de asemenea tărie să pornească la război fără vreun alt motiv, afară de propriile sale inclinații, ceea ce va și face către sfârșitul carierei, odată ajuns la apogeul puterii sale fizice.

De ce va fi trebuind oare ca, în zorii faptelor sale de arme, o motivare de tip *vendetta* să-l constrângă oarecum să acționeze? Explicația rezidă în ideologia proprie muntenilor georgieni, care nu concep *războiul* ca pe o activitate de sine-stătătoare, însăși noțiunea ca atare rămânându-le practic străină. Ei nu cunosc decât două tipuri de activitate combatantă: jaful și răzbunarea. Dacă pornesc la război (lucru de care nu se ferească deloc), o fac pentru „a ridica dări” de la populațiile vecine (după felul lor de a o spune cât mai pudic), sau pentru a se răzbuna pentru o moarte de om sau pentru o stoarcere la care au fost ei înșiși supuși (cf. S.R.G., p. 447).

Prima campanie războinică a lui Amirani nu poate avea deci drept pricină decât jaful sau răzbunarea. Despre cel dintâi nici nu poate fi vorba: jaful ține de viața normală a grupului social căruia această activitate îi procură vite, arme, dar și femei. O atare activitate economică (așa cum a fost pînă în sec. XX) implică integrarea celui care o exercită în viața comunității. Dar Amirani trăiește la marginea societății; cum nu ține în mod voit seama de producție, bogății, cămin, este exclus ca el să se apuce de jaf. Rămîne răzbunarea, singura formă de „război” care ar putea oferi un motor îndreptățit isprăvilor sale. Acțiunea sa odată declanșată conform ideologiei dominante, Amirani este pe cale să se bată în prima lui mare luptă, de fapt în primul său duel.

Potrivnicul cel întreit

El ajunge în curînd la Baq'-Baq' cel cu trei capete, pe care îl provoacă după toate regulile, adică insultîndu-l. Eroul dobîndește izbînda, însă mai puțin lesne decît în înfruntările precedente, dacă este să judecăm după zbugiumul și prăpădul de pe urma duelului care, fie și scurt, este plin de însuflețire:

Amirani și Devul se încleștau, pămîntul și cerul urlau, pietrele și stîncile de pe cîmpul de luptă se crăpau. Devul și Amirani se înfruntau, pămîntul întreg era în zbugium; Amirani îl așternu pe Dev jos pe pietre (LA 1, p. 207).

Eroul îi smulge un umăr, apoi îi taie cele trei capete, nu înainte ca învinsul să-l fi implorat, cerșind viața în schimbul dezvăluirii unei taine (cea a existenței peste mări și țări a unei prințese-diavolițe), și să fi obținut de la Amirani să crute măcar cele trei rîme care aveau să iasă din capetele lui după ce va fi murit. Din capetele lui Baq'-Baq' ies într-adevăr trei rîme, care se fac pe dată nevăzute. Amirani le lasă să piară, în pofida sfaturilor fratelui său Usip', cel mai cuminte dintre cei trei:

De vreme ce-ai scăpat deja de-o năpastă, fă-o, frate Amirani, să piară apoi și pe a doua. Rîmele n-au ieșit din capetele Devului să facă bine, hai, stîrpește-le și pe ele!

Mereu trufaș și neprevăzător, Amirani ia sfatul în rîs. Dar a greșit. Vom reveni mai departe asupra valorii acestui episod, care trebuie pus în paralelă cu împrejurările nașterii lui Amirani. Să subliniem însă de pe acum înfățișarea demonului înfrînt: el este un monstru *cu trei capete*. Știm de altfel că înfruntarea și uciderea unui potrivnic întreit reprezintă adesea o etapă privilegiată din formarea unui luptător. Ea îi conferă învingătorului deplina stăpînire asupra propriilor sale puteri, atunci cînd se petrece la începutul carierei sale, sau slava nepieritoare cînd are loc la sfîrșitul acesteia. Așadar, după împrejurări, ea joacă rolul

unei promovări decisive sau al unei confirmări exemplare.

Înălțat din nou și prin uciderea Tricefalului, Amirani se găsește în stare să străbată o treaptă superioară, cu prețul unei încercări mult mai primejdioase și nu mai puțin semnificative decît cea dinainte.

Cei trei balauri gemeni

Cele trei rîme ieșite din capetele monstrului descăpăținat nu zăbovesc să se preschimbe în balauri, unul alb, unul roșu, unul negru. Amirani se duce să-i înfrunte într-o „pășune sălbatică”:

El văzu că cele trei rîme se preschimbaseră în balauri: unul era alb, altul roșu, și iarăși altul negru. Ei umblă prin pășune și cîntă cît îi ține gura. Prin pășune trei tîrtoare umblă cîntînd cît le ține gura. Fiul lui Daredjan le vede și arde de nerăbdare să le-nfrunte.

El vrea să împartă sarcinile: fiecare dintre frați va ucide cîte un balaur. Dar Badri și Usip' se sustrag și-l părăsesc pe erou:

Pe cel alb lui Badri, pe cel roșu lui Usip', iar pe cel negru lăsați-mi-l mie!

— Ba ție și cel alb, și cel roșu și pe deasupra cel negru, pe care ți l-ai ales!, îi dădu răspuns Usip' ¹⁹.

Urmează un dialog plin de patos. Prima dată în viața lui, Amirani șovăie, se tulbură și dă înapoi, nu în fața primejdiei, ci în fața singurătății eroului; iată pasul ce trebuie făcut către ultima călire și către însingurarea proprie marilor destine. Om încă, Amirani este copleșit, pentru ultima dată:

El îi grăi mai întîi lui Usip', ca să-l blesteme: — Ah Usip', Usip' ..., apoi lui Badri, rugîndu-l foarte să nu-l părăsească:

— Atunci vino-mi în ajutor măcar tu, Badri! Dar și Badri îi spuse nu.

Intr-o ultimă sfortare, el încearcă să-l înduplece pe Usip', dar în zadar. Atunci își vine în fire, își scutură mîhnirea și se întoarce, cu destulă semeție, către armele sale:

— O, sabia mea, o, platoșa mea, măcar voi să-mi fiți de ajutor!

Și se aruncă într-o luptă crincenă împotriva balaurilor.
Îl ucise pe cel alb, și pe cel roșu de asemenea.
Pe cel alb îl ucise, apoi pe cel roșu și se năpusti asupra
celui negru, dar sfârșit de puteri.

Dar balaurul cel negru iese biruitor și îl înghite
pe erou:

Ostenit, la capătul puterilor, se năpusti asupra balaurului celui negru. Cel negru îl înșfăcă, îl înghiți și porni grabnic înspre Marea Neagră (LA 1, p. 208—209).

Iată-l deci pe Amirani în pîntecele monstrului, de unde trebuie să iasă. Scoțîndu-și pumnalul, el spintecă foalele balaurului și se smulge dinlăuntru, totodată înnoit, refăcut și mai puternic, așa cum se va vedea mai departe. Atare aventură este plină de bogate semnificații, cu trimitere la teme mitice, la ritualuri precise, la reprezentări simbolice care evocă rituri de pasaj²⁰ și concepții ce țin de acest tip de ceremonie.

Mai întîi, să luăm faptul brut al înghițirii de către un monstru; se știe că, peste tot în lume, o atare încercare constituie unul dintre punctele culminante ale multor inițieri. Novicele este înghițit de un șarpe uriaș, de un balaur, de o ființă uriașă și supranaturală etc., din măruntaiele căreia trebuie să iasă. Operațiunea se desfășoară pe mai multe planuri, selectiv sau simultan: mitic, ritual, ludic, simbolic etc. În gesta georgiană, episodul îmbracă pe deasupra și o valență cosmogonică. Într-adevăr, monstrul îi cere lui Amirani „să-i dreagă” coastele găurite cu o placă de metal. Eroul încuviințează, dar îi pune, drept proteză, un maldăr de lemne (LA 2, p. 223). Or, subterfugiul lui Amirani are un efect imens asupra mersului lumii. Într-adevăr, balaurul cel negru care îl înghițise pe erou este tocmai cel care înghite în fiecare seară soarele; tot acest „șarpe mare negru” este cel care înșfăcă astrul zilei la eclipse și încearcă să-l înfulece pe veci la solstițiul de iarnă (Bardavelidze, 1941, p. 97—111). Prin urmare, dacă Amirani i-ar fi făcut o coastă de metal și nu una de lemn, soarele n-ar fi putut-o arde cu căldura lui spre a se elibera, așa cum izbu-

tește să o facă în fiecare dimineață și cu prilejul solstițiului de iarnă și al eclipselor:

Dacă Amirani n-ar fi făcut așa, lumea ar fi pierit, pentru că întunecarea soarelui vine din pricina monstrului care îl înghite și, de n-ar fi fost maldărul de lemne, pe care soarele îl arde fără greutate, el nu s-ar putea înălța iarăși pe cer (LA 2, p. 223; Nijaradze, p. 156).

Această peripeție este deci luată foarte în serios de autorii și de ascultătorii povestirii, care îi acordă o valoare etiologică²¹ decisivă. Este de datoria noastră ca, pe urma lor, să-i acordăm o atenție egală, fără să trecem cu vederea împrejurările exacte ale eliberării eroului. Înainte de toate se ridică o mică problemă practică, destul de dificilă pentru ambii protagoniști, atât pentru conținător, cât și pentru conținut. Cu toate acestea, lucru foarte vădit, încurcătura lor este factice și nu se bazează pe nici o piedică reală. Amirani și-a scos jungherul și îl chinuie pe balaur pe dinlăuntru; acesta n-are altă grabă decât să-l facă să iasă, să arunce afară acest corp străin și turbulent. Ei se află deci într-un gând. Și atunci se pune o falsă problemă: — Ieși ori prin gură, ori prin cealaltă parte!, îi propune balaurul. — Niciodată!, îi răspunde Amirani. — Ei bine, conchide balaurul, scoate-mi două coaste dintr-o latură și ieși pe acolo! Amirani îi spintecă toată latura și iese astfel din pintecele monstrului. Dialogul pare cu totul inutil, de vreme ce eroul este stăpîn pe situație și poate ieși pe unde îi place mai bine, ceea ce și face.

Dar acest tip de dezbatere, inutilă în aparență, este fără îndoială un stereotip firesc în dramele de inițiere și trebuie să corespundă unor necesități rituale și conceptuale. Care să-i fie principiul? În *Kalevala*, epopeea finlandeză²², asemenea scene se întîlnesc de mai multe ori. Fierarul-erou Ilmarinen este înghițit de o vrăjitoare care îl poartă să-i iasă prin gură. El refuză cu tărie și, mînuindu-și sculele de fierar, își sapă o cale printre coastele vrăjitoarei. După o variantă, el este înghițit de un pește, care îi propune să iasă ori

pe gură, ori pe dincolo, dar Ilmarinen refuză și îi sparge pîntecele ²³.

Inițiatul din pîntecele maestrului

Într-un gen literar cu totul diferit, cu o înlănțuire a faptelor realizată cu totul altfel, și în pofida unor mult mai ample implicații ideologice, India oferă exemplul unei situații care nu lipsește a ne aduce aminte de cea a lui Ilmarinen și mai ales de cea a lui Amirani. Primul cînt din *Mahābhārata* istorisește povestea lui Kača înghițit, ba chiar mistuit, de către învățătorul său, *Kāvya Uśanas* ²⁴. Și acolo se pune o problemă care, așezată în alte forme, este identică principial cu cea care îi frămîntă zadarnic pe eroii din *saga* ²⁵ finlandeză și din gesta georgiană. *Kāvya Uśanas* rezumă perfect dilema:

Nu-i altă cale: doar spintecîndu-mi pîntecele poate Kača să mai iasă din mine și să trăiască iarăși (I, 3239, 3—4).

Să luăm seama la faptul că operațiunea nu e posibilă decît cu o condiție, și anume Kača cel înghițit trebuie să-și însușească știința magică a maestrului său. După cum remarcă G. Dumézil, nu este ușor de văzut în ce constă greutatea: n-ar fi fost mult mai simplu ca discipolul, corpul cel străin, să fie dat afară pe calea dinapoi? Sau poate, aș adăuga eu, pe cale bucală, vărsat? Ei bine, nu, așa ceva nu se poate: după fiziologia epico-mistică a învățaților indieni, o ființă înghițită nu mai poate fi dată afară pe vreo cale firească decît cu prețul vieții ei.

Dar mai există, după cîte mi se pare, și o altă rațiune a acestei imposibilități, adăugîndu-se, fără a o contrazice, la cea formulată în epopee, dat fiind că ține de un alt tip de cauzalitate. Ea ține de legătura care îl unește, după ideologia indiană, pe învățător de discipolul său: brahmanul inițiator îl concepe și îl naște pe cel inițiat. *Atharva Veda* (XI, 53) precizează anume că „gestația“

va dura trei zile. După *Śatapatha Brāhmaṇa*²⁶ (XI, 5, 4, 12—13), conceperea are loc în clipa în care maestrul îl ia sub oblăduire pe elevul care îi este încredințat, iar acesta se naște inițiat trei zile mai târziu. *Legile lui Manu*²⁷ (II, 144) îl socotesc pe brahman deopotrivă drept tatăl și mama celui cărui îi transmite știința lui.

Or, tocmai acesta este îndoitul rezultat al operațiunii căreia i se supun Kaça și învățătorul său Kāvya Uśanas: discipolul iese din pîntecele maestrului cu știința infuzată în el, inițiat în cel mai înalt grad. Prin însuși acest fapt, el a devenit copilul maestrului său, care îi este totodată tată și mamă. Kaça străpunge coasta maestrului său și îi spune:

Cel care revarsă în urechile altuia ambrozia științei, așa cum ai făcut tu pentru mine, care eram fără de știință, socot că este și tatăl și mama aceluia (după Dumézil, *op. cit.*, p. 165).

Această filiație este atât de completă, încît Kaça nu se mai poate căsători cu fiica învățătorului său, sub pedeapsa incestului. Înțelegem astfel mai bine de ce discipolul trebuie să iasă în mod obligatoriu străpungînd latura lui *guru*, a „maestrului” său: acesta trebuie să-l nască de-a binelea. În alte părți, în texte mai strict religioase, de pildă în imnurile vedice, nașterea are loc în mod mistic. Aici, în epopee, unde lucrurile se petrec sub forma unei drame, ieșirea la lumină trebuie să se facă în mod concret, fiindu-i înfățișată ascultătorului sau cititorului: de aici decurge necesitatea unei „cezariene” îndeplinite dinlăuntru de către fătuț înșuși, la porunca ființei care l-a înghițit.

Să rezumăm: un neofit (care nu are decît cinci sute de ani de ucenicie, ceea ce în India este puțin, oricum nu îndeajuns) dobîndește puteri magice și intelectuale fiind înghițit de către inițiatorul său, fiind apoi dat afară prin intermediul unei operații pe care acesta îi poruncește să o îndeplinească, după o zadarnică discuție asupra celorlalte soluții, toate la fel de neaplicabile. Iar întregul proces are tot-

odată valoarea unei zămisliri, a unei gestații și a unei nașteri, ducind, ca rezultat, la renaștere și la inițiere. Fără a încălca respectul cuvenit, starea lui Amirani în pîntecele balaurului nu poate să nu o evoce pe aceea a lui Kača în măruntaiele învățătorului său.

Și acum să recapitulăm. Balaurul cel negru îl înghite pe Amirani *neștiind cine este acesta*, de vreme ce mama sa balauriță este cea care i-o dezvăluie (LA 1, p. 209); la fel, Kāvya Uśanas își înghite discipolul fără să știe că acesta s-a vîrit în băutura lui. O discuție zadarnică începe asupra temei: pe unde să iasă dinăuntru? Pînă la urmă, *balaurul însuși* îi spune lui Amirani: — Străpunge-mi coastele! Odată ieșit, *el îi face un serviciu balaurului*, fără să fi avut nici o obligație: îi repară latura vătămată prin „cezariană”; la fel, Kača, de îndată ce este eliberat, își reînvie maestrul, care pierise de pe urma operației. În sfîrșit, Amirani beneficiază, la finele acestui proces, de o vlagă sporită, dobîndind noi puteri datorită petrecerii în măruntaiele monstrului. Într-adevăr, își pierduse un ochi cu prilejul „ieșirii pe lume”. *El mistuie din însuși trupul balaurului*, după sfaturile acestuia, luînd, dar prea din belșug, o bucată din ficat și din plămîinii lui. Grație acestui fapt, „el are acum un ochi cu mult mai bun decît mai înainte” (LA 2, p. 223).

Se știe despre Kača, în ce-l privește, că el își trage noua sa știință din însăși substanța maestrului care îl înghițise. Cu toată situarea lor pe niveluri considerabil diferite, cele două peripeții se lasă suprapuse fără a chinui prea mult materialul. Ce concluzie se poate trage din această asemănare? Paralela a îngăduit explicarea unei duble anomalii: mai întîi, dezbaterea zadarnică asupra modului eliberării se limpezește de îndată ce ne-am dat seama că singura ei menire e aceea de a evidenția necesitatea — în aparență arbitrară — a unei „cezariene” înfăptuite dinlăuntru. Nevoia unei ieșiri prin coastă se arată, la rîndul ei, îndreptățită, dacă vedem în ea consecința unui simbolism inerent întregului episod: neofitul

trebuie să îndure o gestație ieșită din comun, pentru a putea să se nască o a doua oară. Indienii îl numesc pe inițiat *dvija*, „cel de două ori născut“ (*Atharva Veda*, XIX, 17).

Tocmai acesta este înțelesul înghițirii lui Amirani, de altfel limpede formulat de povestitori, și anume în cea mai mare parte a variantelor. Pățania are niște consecințe în aparență burlești, a căror valoare simbolică istorisirea o subliniază totuși cu tărie. Amirani nu iese din pîntecele balaurului așa cum intrase:

Ieși de acolo, dar își pierduse barba și pletele. Usip' îl privi pe Amirani fără de păr, se porni pe ris și îl luă în batjocură: — Amirani *s-a născut* ca un purcel de lapte, și-a pierdut barba și mustățile, un sac întreg a umplut cu ele (LA 1, p. 209).

Prin mijlocirea unui vrăjitor și a unui izvor cu apă vie, nenorocirea este iute vindecată, iar Amirani se arată iarăși cu plete, cu barbă și mustăți, așa cum îi șade bine unui războinic caucazian.

Unele variante, între multe altele, spun:

Nu-i mai rămăseseră bietului Amirani nici barbă, nici mustăți. Unul din unchii lui îl luă în deridere: — Amirani *s-a născut* ca un purcel de lapte! (LA 4, p. 246).

Amirani *s-a născut* ca un ied nou-născut! (LA 5, p. 255; LA 6, p. 261 și *passim*).

O versiune recentă (1961) formulează și mai precis valoarea profundă a acestui episod:

Amirani *s-a născut din nou*, ca un purcel de lapte (LA 8, p. 305).

Eroul este *dvija*, „de două ori născut“, ca și inițiații din India (și de aiurea). Astfel înzestrat cu o vigoare înnoită, el își poate urma înălțarea și se grăbește către încercări și mai grele. Cea pe care o înfruntă după renașterea sa inițiatrică este de un tip cu totul diferit.

Lacul de sînge

Aventura pare a ne aduce înapoi: Amirani căsăpește o mulțime de Devi, așa cum o făcea și la începutul carierei sale. Am putea crede că înain-

tarea s-a frînt. De fapt este o simplă aparență. Într-adevăr, aici nu este importantă nici greutatea luptei, nici natura potrivnicilor, ci doar numărul lor, masa lor, a căror enormitate duce la consecințe dezastruoase: în aceasta și rezidă încercarea. Era nevoie de două condiții: mult sînge vărsat și o bătălie înăuntrul unui spațiu complet închis, în cazul de față un turn-fortăreață, ca acelea care alcătuiesc vechea locuință caucaziană.

Cei doi frați-oameni se plîng de viața fără nici un acoperiș deasupra capului și îi cer lui Amirani să pună mîna pe casa Devilor, unde au văzut odinioară un fel de viață de familie, de bunăstare demonică, pe care și-ar dori-o pentru ei înșiși. Amirani se lasă înduplecat de rugămințile lor și dă năvală asupra sălașului demonilor, locuit de nouă frați „care aveau o semînție uriașă, un număr nesfîrșit de femei, copii și bătrîni” (ceea ce reprezintă, la scară suprafirească, marea familie caucaziană, care adună sub același acoperiș mai multe ramuri și mai multe generații, cf. S.R.G., p. 38—40).

Acești Devi își petreceau cea mai bună parte din timp benchetuînd. Amirani îi găsește adînciți într-o atare petrecere. Pătrunzînd în turnul-fortăreață, el îi taie pe toți locuitorii. Dar sîngele vărsat nu se scurge afară: „Sîngele Devilor umplu casa pînă la acoperiș.” Eroul se zbate degeaba, nu izbuteste să „se smulgă din lacul de sînge (*sisxlis t'ba*)”. În fine, „din fericire, un Dev rănit se mai vînzolea prin balta de sînge pe lingă Amirani, care puse mîna pe el, îl azvirli asupra zidului și îl sparse. Cu un vuiet și cu o zdruncinătură ca de tunet, sîngele izbucni pe dată din turn ca o cascadă. Scăpat din încheștarea singelui, Amirani se întinse, își scutură brațele și putu să răsufle slobod” (LA 1, p. 211).

Semnificația și implicațiile acestei scurte pînării ne-ar scăpa, dacă ea n-ar avea o paralelă în religia păgînă practică încă în vremea și în ținutul din care textul a fost cules (la sfîrșitul sec. XIX, din părțile muntoase ale Georgiei Răsăritene). Cam pînă pe la mijlocul sec. XX, mun-

tenii p'savi și xevsuri mai celebrau cultul unei divinități vestite în toate masivele muntoase ale Georgiei, Iaxsar, ucigașul de demoni (adesea și în mod voit confundat cu un alt zeu, nu mai puțin popular, K'op'ala, cf. S.R.G., pp. 342—357). În decursul celei mai de seamă solemnități, sacrificatorii și credincioșii cîntau și dansau un mit închinat lui Iaxsar și legat de fazele esențiale ale cultului. Este deci vorba tocmai de *un mit*, în cel mai strict sens al cuvîntului, adică de o istorisire privitoare la zei și menită să însoțească înfăptuirea unor rituri bine definite. Aceste imnuri, din care se cunosc patrusprezece variante, celebrează faptele lui Iaxsar. Printre ele se află și acesta, care figurează în toate versiunile și corespunde unui ritual de purificare (S.R.G., pp. 354—362 și 415—422).

Iaxsar pătrunde într-o casă locuită de o Deviță-mamă laolaltă cu cei nouă fii ai ei. El căsăpește pe toată lumea; un demon rănit oia la fugă și se aruncă într-un lac supranatural și necurat. Zeul îl urmărește și se azvîrle și el în lac; dar nu izbuțește să mai iasă din el. Iată ce povestește zeul Iaxsar el însuși (toate aceste mituri au fost „revelate” de divinități, care împrumută glasul „șamanilor”, deci sînt la persoana întîi):

Mă dusei și îi mersei și eu pe urme, da, chiar eu, Iaxsar!

Mă lăsaî jos acolo și nu mai putui să urc la loc afară, cu aripile încleiate în sînge.

În urma unui sacrificiu ritual, el este „eliberat”:

Mă așezai pe o stîncă de cristal și îmi scuturai aripile (S. R. G., pp. 416—417).

Variantă în proză:

Devul sări în lac, iar zeul îl urmă și isprăvi cu el pe fundul lacului, dar nu putu să urce iar afară, cu aripile încleiate în sînge (S. R. G., p. 419).

Este limpede că aventura lui Amirani, dacă trecem cu vederea cîteva transpoziții, aparține aceluiași tip ca și cea a zeului Iaxsar. Ca și el,

eroul dă năvală asupra unei case locuite de nouă demoni, toți frați, prinși într-un banchet (în toate variantele: „Devii erau la o petrecere de nuntă (...)”). Ca și Iaxsar, el îi taie pe toți, afară de unul, doar rănit, cu care se află laolaltă „prins în lacul de sînge”. Desigur, mitul păgîn organizează altfel elementele istorisirii și nu precizează că lacul este plin cu sînge, dar el pomenește ambele componente, aici separate, dar reunite în gesta lui Amirani: lacul unde zeul se lasă atras și sîngele în care i se încheiază aripile (*sisxlma gamibna mqarni-a*: „sîngele îmi legă aripile”).

Formulele sînt identice în ambele texte: cuvîntul *mqarni* (sau *mxarni*) denumește fie „aripile”, dacă e vorba de zeități, fie „brațele”, dacă e vorba de ființe omenesti. Ca și Iaxsar, eroul eliberat „își scutură brațele (respectiv aripile)”: *mxarni ga-* (sau *še-)-i-bert'q'a*. Rădăcina verbală *-bert'q'-* e potrivită, de altfel, mai bine „aripilor” decît „brațelor” și e vădit că gesta este aici tributară mitului, ca și pentru întreg acest episod. Astfel purificat și înzdrăvenit pentru luptă, prin baia lui de sînge, Amirani este capabil — ca și „șamanul” din ritualurile păgîne — să porceadă „într-altă lume”.

Cucerirea fiicei Kadjiilor și nimicirea cumnaților

Campania la Kadjii (adică în Kadjeti, țara lor) este unul dintre motivele cele mai vestite, nu numai din gesta lui Amirani, ci și din epopeile caucaziene în general. Acesta figurează și în legendele despre Nartî, la oseți și la cerkezi; apoi în mitologia păgînă a muntenilor georgieni și în poemul epic din secolul al XII-lea, „Viteazul cu pielea de leopard”²⁸. Vom avea de revenit la acest fapt atunci cînd vom studia legăturile dintre gesta lui Amirani și sistemul religios păgîn, și mai cu seamă valoarea ideologică a acestei expediții. Pentru moment ne vom limita la trama povestirii.

Amirani pleacă să o cucerească pe fiica regelui Kadjiilor, a cărei existență i-a dezvăluit-o, aflat pe moarte, Monstrul cu trei capete. Acești demoni făurari sînt de o altă talie decît acei Devi măcelăriți pînă atunci de către erou și care populează din belșug pădurile și munții. Înainte de toate, dacă vrei să-i înfrunți pe Kadjii, trebuie să pornești în căutarea lor și să pătrunzi în împărăția lor, aflată într-o altă lume, pe un alt tărîm de dincolo de mări și țări, sau de sub pămînt, în tot cazul „aiurea“.

Prima greutate este deci de a ajunge la cetatea lor prin cele mai sălbatice meleaguri și neuitînd de nevoia de a trece de pe un tărîm pe altul. Nu se poate fără mijloace magice: vloga marilor eroi și puterea zeilor nu sînt de ajuns. Nici pătrunderea în cetatea însăși nu cere mai puțină trudă: nici zeii, nici eroii nu intră decît pe furiș, avînd bine grijă să nu-i trezească pe locuitori. În sfîrșit, bătălia este grea și primejdioasă: luptătorii, fie și de natură divină, nu cutează să intre în ea singuri și nu sînt în stare să-i dea gata pe demoni fără de ajutorul tovarășilor lor.

Fie că povestirea se situează la nivelul folclorului, la cel al epopeii sau la cel al mitului, scenariul rămîne neschimbat și comportă în mod obligatoriu etapele și împrejurările pe care abia le-am enumerat. Astfel, temutul zeu al muntenilor psavi și xevsuri, Givargi, pune să-l însoțească anumite divinități mai puțin grozave decît el, dar meștere în răpunerea demonilor, ca Iaxsar, Mikiel etc. Ba mai mult, el trimite ca cercetaș un om, un „șaman“, despuiat de trup și rămas doar cu „sufletele“ lui. La fața locului, zeul șovăie, în ciuda puterii sale: „Givargi nu poate intra în cetate, o văpaie necurată se împrăștie din ea“ (S.R.G., p. 516, I, v. 7).

Are deci nevoie să recurgă la un procedeu șamanic: fie la ascunderea sub o piele de cal, fie la schimbarea făpturii cu cea a aliatului omenesc și, în urma acestei preschimbări, la încălcarea unui alt bidiviu decît al său (S.R.G., p. 520, 3; p. 521, 2 și pp. 529—530). În fine, învingător,

el îi măcelărește pe toți Kadjiilor, în afara unei tinere diavolițe, pe care o aduce pe pământ spre a face din ea sora sa-soție (S.R.G., p. 545). Expediția lui Amirani se conformează punct cu punct schemei tradiționale și, am spune noi, obligatorii. Pentru a ajunge în țara Kadjiilor, el trebuie să străbată „peste mări”. Izbutește doar încălecînd pe un bidiviu năzdrăvan, Tetroni, pe care îl împrumută de la fratele său vitreg, Badri. Ajuns la fața locului, dinaintea turnului-cetate al Kadjiilor, el intră înăuntru *fără știrea* locuitorilor.

Atunci cînd intră în bătălia cu nenumărata oștire a demonilor, el apelează la ajutorul fraților săi umani, pe care îi trimite unul după altul înainte. Paralelismul dintre faptele zeului păgîn și cele ale eroului epic invită la asimilarea campaniei lui Amirani cu călătoria inițiatică săvîrșită de Givargi și de șamanul său. Vom vedea mai departe că la aceasta ne mai îndeamnă și alte conotații. Dar, în afara schemei tradiționale, această aventură îi oferă eroului prilejul unor încercări inedite. Mai întîi, el se vede silit să fugă, singura dată din viața lui, și se plinge de acest lucru, plin de furie, în pofida drăcescului talaz al oștirii kadji aflate pe urmele sale:

Sînt eu oare un cocoș de munte, să mă vîneze cu șoimi?

Sînt eu un iepure de cîmp, să mă urmărească copoi gonaci?

Sînt eu o frunză de copac, să mă ducă vîntul după voia lui?

Să vină, aici mă vor găsi, cu sabia mea cea măiastru călită! (LA 1, p. 212).

În ciuda mîndrelor sale vorbe, el mai fuge încă: oștirea urmăritorilor este mai uriașă ca valul oceanului însuși, pe care l-a scos din malurile sale! Îl mai așteaptă și o altă încercare: el vede cum pier și îi lasă să moară pe cei doi frați adoptivi ai săi. Îl repede în luptă mai întîi pe Usip', apoi pe Badri, care sînt uciși și unul, și celălalt. Mai rău decît atît. Iată că se produce un fapt ciudat, fără precedent: logodnica cucerită, fiica regelui Kadjiilor, îi propune lui Amirani să-i îmbrace ea armele și să meargă să lupte în locul

lui împotriva propriului ei tată. Eroul refuză, își vine în fire și se aruncă din nou în bătălie (LA 1, p. 213). Acest amănunt este straniu și corespunde unui element arhaic, prezent în cea mai mare parte din variantele răsăritene, uneori sub o formă și mai desăvârșită: Amirani este (deocamdată) ucis, tînăra fată pune mîna pe armele lui, îl înfruntă pe tatăl ei și îl ucide. Trebuie oare să vedem aici amintirea confuză a unei practici sau a unei teme inițiatice (luptătorul în haine femeiești, în felul lui Ahile) ²⁹?

Oricum ar sta lucrurile, logodnica joacă un rol de seamă în izbînda eroului; ea îi arată singurul mijloc de a-l birui pe regele Kadjiilor. Amirani a înfrînt pîlcurile demonilor, dar mai rămîne căpetenia lor, „socrul“ său. El îl înfruntă în duel, dar în zadar îi dă niște lovituri grozave în partea de sus a trupului, căci regele este înzăuat în pietre de moară care-i țin loc și de coif, și de platoșă. Atunci intervine fata, învățîndu-l pe logodnicul ei „meșteșugul războinic“, într-un grai cît se poate de energic:

Amirani, fecior de curvă! Nu știi nimic din meșteșugurile războiului!

Nu mai lovi în elefant de sus, izbește-l jos, la moale (...) (LA 1, p. 214).

Refrenul acesta figurează în toate variantele, cu aceeași ocară la început și cu aceeași formulă: „Nu știi nimic din meșteșugurile războiului!“ Mustrarea pare nelalocul ei, dar este totuși îndreptățită! Tot ce știe Amirani este puterea și iuteala loviturilor tari, croite fără judecată. Supunîndu-se viguroasei interpelări a marșialei sale logodnice, el pune în aplicare șiretlicul care abia i-a fost arătat și cucerește izbînda. Morala fabulei este limpede: la greu, și grație unei învățături pe cît de neașteptată, pe atît de energic aruncată în față-i, Amirani mai face un pas înainte în meșteșugul său, dobîndind o „măiestrie războinică“ ce-i era mai înainte necunoscută. Această ultimă trăsătură merge în același sens cu cele precedente:

ne aflăm în unul dintre punctele culminante ale educației sale războinice.

Îi mai rămîne să cunoască o ultimă încercare și să ajungă pe treapta cea mai de sus a inițierii: pentru un luptător de tăria lui, ultima ispravă este cea de a muri. Ceea ce nici nu întîrzie să facă.

Sinucidere și înviere

Moartea războinicului de meserie nu este decît pragul unei inițieri înnoite. Este un lucru adevărat și în genere, dar încă și mai mult, și în chip concret, în cazul lui Amirani, care moare și învie pe dată. Aceasta, cu atît mai mult cu cît el recurge a o moarte inițiatrică prin excelență: sinuciderea.

Strivit de durere în fața leșurilor fraților săi, el se întinde alături de ei și își dă o lovitură de sabie. În zadar: cu toate că nu o știe, el este vulnerabil doar într-un singur loc de pe trup, ca și Ahile, ca și Siegfried, ca și osetul Sosryko³⁰. El nu poate muri decît dacă i se taie degetul cel mic (sau picioarele, după unele versiuni influențate aici de legendele Narților). Aflînd din întîmplare acest amănunt din gura unui Kadji care trăgea să moară, el își pune capăt zilelor. Dar logodnica lui, așa cum îi stă bine unei fiice de demon, îl învie iarăși pe erou și pe cei doi frați ai lui.

Această sinucidere și această reîntoarcere la viață ne îngăduie să urmărim paralela cu mitul zeului Givargi aflat la Kadji, care începe cu o moarte de bunăvoie și rituală, pentru a se sfîrși cu „învierea” răposatului provizoriu. Într-adevăr, șamanul care îl însoțea pe zeu își părăsește trupul, care rămîne să putrezească într-o scobitură de stîncă, în vreme ce stăpînul lui (sau mai degrabă „sufletele lui”) participă la expediția de pe lumea cealaltă. La întoarcere, el își scutură leșul ca să-i scoată viermii, intră în el și reînvie, dobîndind astfel puteri aparte.

Ajuns la acest nivel al carierei sale, Amirani a atins în mod vădit un fel de palier, ceea ce povestirea transpune perfect, aducînd un moment de pauză:

Trecu lungă vreme, iar Amirani avu multe prilejuri: el făcu să plîngă mamele multor demoni; le nimici sălaşurile cu duiumul; sfărîmă multe din neamurile lor; dezrobi pămîntul de o mulţime de balauri (LA 1, p. 215).

Una peste alta, o treabă de rutină: el se pune pe un şir de fapte lipsite de istorie, pur şi simplu pe măsura meşteşugului său, fără a mai implica nici piedici, nici promovări. În mod firesc, el ajunge la următoarea încheiere:

Amirani credea că nu se mai află nimeni pe lume care să-i poată veni de hac.

Şi, ca să spunem drept, ascultătorul (sau cititorul) gestei este înclinat să-i împărtăşească credinţa: cete de Devi, monstrul cu trei capete, balauri întreiţi, gloate de Kadjii — ar părea că inventarul supraomenească a ajuns astfel să ia sfîrşit! Or, nu-i deloc aşa şi, spre uimirea lui, el dă peste o fiinţă asupra căreia îşi va încerca în van vigoarea.

Masa inertă şi ultima promovare

Acest episod pare să-i fi pus în încurcătură nu pe comentatori (sînt ei, ori sîntem noi oare vreodată puşi în această situaţie?), ci pe povestitorii înşişi, care, în mod vădit, nu-i mai pricep deloc înţelesul şi se limitează la reproducerea schemei pe care le-o furnizează tradiţia. Cu toate acestea, motivul nu este unul de pripas, dat fiind că Amirani ajunge să-l înfrunte pe Dumnezeu însuşi doar în urma acestei dezamăgitoare păţanii. Era nevoie de un resort care să declanşeze *hybris* („neobrăzarea scandaloasă”): întîlnirea lui Ambri Arabi răspunde unei atari necesităţi.

Rătăcind după obiceiul său şi săvîrşind în lanţ fapte de arme de pură rutină, Amirani se găseşte faţă în faţă cu un ciudat alai:

Amirani îşi urma calea. Vrajmaşul său Ambri murise şi fusese pus pe o căruţă pe care o trăgeau cu greu douăsprezece perechi de bivoli înjugăţi.

Mama lui îl căra pe Ambri cu ajutorul a douăsprezece perechi de bivoli. Un picior îi atîrna pe jos şi brăzda pămîntul, pămîntul cel tare (LA 1, p. 216).

Mama îi cere lui Amirani să ridice în căruță piciorul lui Ambri, care atârână și „trage o brazdă în pământ“. Eroul se căznește s-o facă, dar în darn: nu e în stare să ridice, ba nici măcar să miște din loc piciorul uriașului. El se lasă dar pradă deznădejdii, se pitește în întuneric, făcut ghem: la ce bun să mai vadă soarele, dacă există cineva mai tare ca el?

Lui Dumnezeu, nașul său, i se face milă de el:

Atunci Dumnezeu îi dădu lui Amirani adausul puterii a trei fluvii descătuse, al forței și iuțelii a trei avalanșe (LA 1, p. 216).

Dumnezeu îi hărăzește deci eroului sleit exact atîta putere cîtă îi mai lipsea încă. După alte variante, el îi dăruiește o energie egală cu cea a bivolilor care trăgeau căruța lui Ambri:

Dumnezeu îi dădu lui Amirani în adaus tocmai puterea ce le trebuia celor nouă juguri de bivoli care trăgeau căruța (LA 5, p. 248).

Telul acestui fapt este deci foarte limpede și net formulat: se cuvine ca Amirani să ajungă în deplinătatea puterilor, ca să poată atinge în felul său necumpătarea menită de destin. Dumnezeu dă el însuși lămurirea:

Știu bine că nu vei folosi cum se cuvine puterea aceasta, că te vei folosi de ea pentru a face rău și că vei mai fi și altădată înjosit (...) (LA 1, p. 216).

Dar cum să explicăm formele pe care le îmbracă această scenă? Mai întîi, cine este Ambri? Sau, mai degrabă, ce este el? Luînd ca argument metaforele utilizate de povestitori — piciorul care „trage o brazdă“ sau „ară pămîntul“ — s-a căutat să se vadă în Ambri prototipul unui țaran, opus celui al vîntătorului Amirani, un fel de echivalent georgian al lui Mikula din bîlinele rusești³¹. Dar este limpede că, în cazul dat, interpretarea își depășește drepturile legitime și se preface într-un joc de cuvinte, într-o retorică pură. Ca și cum am socoti *Marsilieza* drept un cîntec bucolic pentru că în ea „se adapă brazde“³², sau ziarul „Brazda“

al lui Marc Sangnier ³³ drept buletinul unei camere de agricultură.

Mai bine este să ne ținem de text, de conținutul și de formele sale. Toate versiunile îl prezintă pe Ambri drept *inert*. Așa e și firesc pentru cele care îl înfățișează mort. Dar această trăsătură este păstrată și în variantele care îl arată încă viu. După acestea din urmă, foarte numeroase, știm că Ambri stă să moară și că este cărat către viitorul său mormânt. Or, cu toate că mai trăiește încă, „povara” nu este totuși cu nimic mai însuflețită și vedește cea mai completă nemișcare, nearătînd nici o reacție, nici prin vreun gest, nici prin vreo vorbă. Mereu neînsuflețit, el nu se lasă așezat în nici o speță de ființe cunoscute: nici demon, nici uriaș, nici om, el este mai degrabă — chiar și „viu” — un fel de *lucru*.

Această impresie este confirmată de analiza termenilor pe care îi folosesc cu privire la el povestitorii. Pentru a exprima noțiunile de „a purta, a căra, a transporta” sau de „a avea”, limba georgiană dispune de două serii de rădăcini verbale, după cum este vorba de un animat sau de un inanimat. Or, toate textele folosesc aici cea de a doua serie, cea a inanimatului: *mi-h-konda-t*, „ei îl cărau”, în loc de *mi-h-q'avda-t* etc. De asemenea, luăm seama la folosirea insolită a verbului *idva*, „era așezat”, în loc de *ic'va*, „el zăcea”. Propriu zis, acestea sînt niște greșeli de limbă; de aici avem de tras concluzia că povestitorii îl tratează pe Ambri Arabi ca și cum ar fi un lucru.

Înfruntarea unei mase inerte, avînd drept consecință o creștere a vigoriei fizice a eroului, evocă paralele precise, mai cu seamă în lumea indo-europeană ³⁴. Mituri, legende și epopei din India, Iran și Scandinavia păstrează urma unei teme care poate că nu este altceva decît transpunerea unei foarte vechi practici, a unui ritual de inițiere războinică: un luptător, zeu sau erou, cîștigă slavă înfruntînd o ființă care abia de este însuflețită, o masă inertă și lipsită de reacție, care a primit ici și colo forme și denumiri diferite,

după nivelul documentelor, dar care rămâne mereu ușor de recunoscut.

Încă din 1934, E. Benveniste și L. Renou arătasera că potrivnicul înfrint de Indra în India vedică era denumit printr-un neutru, *vrtra*, și conceput ca o „piedică” sau ca o „împotrivire”, ca o masă impunătoare, dar pasivă. Pe deasupra, rădăcina verbală care caracterizează așezarea lui Vrtra, chiar și înainte de luptă, este *śi-*, cea pe care o regăsim în grecescul *ketsthai*, „a zăcea”³⁵. Într-un cuvânt, starea firească, normală a monstrului face din el un *gisant* [„o statuie tombală zăcînd”], trăsătură care îl apropie de Ambri, care este înfățișat mereu culcat.

Un alt scenariu mitic indo-european, în mod sigur aflat mai aproape de o obîrșie rituală, evocă mai multe trăsături ale gestei lui Amirani. Zeul scandinav Thōrr se bate în primul său „duel după reguli”. El îl înfruntă pe uriașul Hrungir, care, în mod straniu, are alături un fel de simulacru din lut. Într-adevăr, ceilalți uriași au întocmit „un om din lut, înalt de nouă leghe și lat de trei pe sub brațe”, pe care îl așază la locul bătăliei. Într-o scenă în aparență fără înțeles, Thōrr îl atacă pe uriaș, în vreme ce valetul său, Thjalfi, se însărcinează cu omul de lut, pe care îl doboară. Hrungir cade și el, cu capul tăiat, dar unul dintre picioarele lui îl zdrobește pe Thōrr, care nu izbuște să se desprindă, neputincios fiind, cu toată puterea lui uimitoare, de a ridica piciorul uriașului așternut la pămînt³⁶.

Vom lua aminte că Hrungir, uriașul cu piciorul de neridicat, este el însuși un fel de „lucru”, cel puțin în privința substanței și a particularităților sale anatomice: capul și inima îi sînt din piatră tare, el fiind „un fel de statuie”, după spusa lui G. Dumézil (*op. cit.*, p. 142), care îi dă acestei scene ce ne pune în incurcătură o lămurire convingătoare:

„Insul din lut doborît într-un duel minor de către « secundantul » lui Thōrr trebuie, fără îndoială, interpretat în mod literal și îl lămurește

prin ricoșeu pe uriașul din piatră ucis de Thōrr însuși: o țintă grea, nemișcată, o « împotrivire »... Am avea astfel o poveste cu două planuri, inițierea războinică a lui Thjalfi reprezentând sub o formă realistă, pămînteană, fapta războinică fabuloasă și aproape cosmică a lui Thōrr“ (*ibid.*, p. 143).

G. Dumézil subliniază paralelismul dintre această faptă de arme a lui Thōrr și cea a lui Indra, învingătorul monstrului cu trei capete — și el un fel de simulacru, de ființă înjghebată — și al „Împotrivirii“, al masei inerte.

Aceste povestiri cu același sens păstrează în mod neîndoielnic amintirea, ba chiar marchează punctul final al unor mituri care transpuneau și însoțeau vechi practici de inițiere războinică, ori pur și simplu ucenicia militărească. Aieveau, novicii trebuiau să lupte împotriva unui monstru-manechin, în cazul ritualului, și a unui simplu manechin de exercițiu, în cazul antrenamentului propriu-zis.

Faptul că scenariul pus în mod real în practică a făcut obiectul unei elaborări narative nu implică nicidecum o evoluție de la ritual la mit; transpunerea mitică se va fi petrecut pe cînd riturile erau încă în vigoare, ca o însoțire obligatorie a lor. Cele două procese sînt în mod necesar contemporane, acțiunea desfășurîndu-se pe amîndouă planurile deodată: pe cel real (al riturilor de inițiere) și pe cel imaginar (al povestirilor mitice). Așa stau lucrurile și în însuși sînul păgînismului georgian către mijlocul sec. XX; călătoria inițiată pe lumea cealaltă — campania împotriva Kad-jiilor — are loc deopotrivă la nivelul imaginației mitice și la cel al realității rituale.

Atunci cînd practicile rituale, în cazul concret riturile de inițiere, cad în desuetudine, povestirea ce le însoțea se mai păstrează totuși și supraviețuiește sub forma unui text mitic independent, fără substrat ritual. Așa s-a făcut că monstru-manechin din vechile ritualuri indo-europene, devenit Cel cu trei capete, sau „Împotrivirea“,

sau un uriaș de piatră, nu mai poate fi recunoscut decât după strania sa inerție, după lipsa totală a oricăror gesturi războinice, după unele indicii care îi dezvăluie obârșia artificială, chiar artizanală. Masa inertă care face să eșueze vloga lui Amirani derivă în mod cert din același tip ca și reprezentările indo-europene de mai sus. S-ar putea chiar ca ea să fi fost pur și simplu împrumutată din ele.

Mai multe versiuni — în special svane — ne fac să credem că autorii gastei trebuie să fi fost conștienți de legătura dintre personajul lui Ambri și ideea unui manechin ritual. Comentatorii nu au dat atenție numelui însuși pe care îl poartă uneori acel *gisant* de neînvins: *Ambri Arabi*. Și totuși acesta evocă anumite practici aflate în vigoare încă pînă foarte de curînd. Numele de *Ambri* nu este decât o prescurtare folosită în cele mai multe dintre variante. Cu toate acestea, mai multe legende au păstrat formula completă *Ambri Arabi*, „Ambri Arabul“, devenit *Andrerobi* în versiunile svane.

Folclorul georgian cunoaște un personaj căruia îi spune *Arabi*, „Arabul“. El mai putea fi văzut odinioară defilînd pe străzile din Tbilisi, cu prilejul carnavalului (la începutul sec. XX). Este vorba despre un manechin grosolan întocmit și caraghios înveșmîntat, care ascunde, sau pe care îl poartă unul sau mai mulți oameni.

După provincii — căci poate fi regăsit pretutindeni — el se cheamă *Q'aen* („Hanul“), *Q'adi* („Cadiul“) sau *Šah* („Șahul“); în orice caz, îl întrupează pe regele Arabiei. El este atacat și doborît de un personaj simpatic, *Mepe* („Regele“). Regula cere ca Arabul să fie bătut și aruncat în apă³⁷. După cum mi se pare, Ambri Arabi din legendă și Arabi din mascarada carnavalului nu sînt decât unul și același personaj, sub forme, în cadre și la niveluri diferite.

Paralela cu faptele indo-europene este astfel și mai bine întemeiată. De altfel, putem să o urmărim și mai departe, în pofida unor diferențe deloc de neglijat, cea mai de seamă privind relația

dintre înfruntare și promovare: la indieni și la scandinavi, zeul războinic trece încercarea; dimpotrivă, Amirani se află în fața unui eșec fără precedent. Dar, în amândouă cazurile, rezultatul este același. Intervenția unuia sau a mai multor zei îi îngăduie luptătorului fie să-și sporească forța (Amirani), fie să ajungă iarăși în deplinătatea puterilor sale (Indra).

Între înfruntare și redresarea care o încununează pînă la urmă este plasată o interesantă fază depresivă, întîlnită deopotrivă la indo-europeni și în legenda caucaziană. De îndată ce Indra a doborît la pămînt „Lucrul“, „Împotrivirea“, el își pierde toată puterea fizică: „Zeul cel fulgerător, după ce l-a doborît pe Vrtra, este mai întîi ca zdrobit de isprava sa și nu-și regăsește puterile și slava decît printr-o incantație a unuia dintre aceștia“ (G. Dumézil, 1969, p. 143).

Într-adevăr, Indra nu numai că se vede micșorat în mod concret, dar o ia la fugă, dispare din univers și se ascunde, pradă unei deznădejdi fără margini. Amirani, pentru motive aproape opuse și mai ușor de înțeles, se ascunde de la fața lumii și, ca și Indra, se ghemuiește de-a binelea:

Amirani avu parte de micșorare și deznădejde. El intră în beznă și se ghemui cu mîinile și picioarele sub el. Zi sau noapte, lui îi era totuna. Nu mai cunoștea nici om, nici altă ființă însuflețită. Se ținu la o parte de toți și toate (LA 1, p. 216).

Atunci lui Dumnezeu i se făcu milă de el și îi spori puterile.

Cele două intermezzo-uri depresive nu au aceeași justificare, dar ele au datoria de a corespunde unei etape necesare în cadrul acestui tip de inițiere sau în această varietate de mit inițiativ, de vreme ce și unul și celălalt intervin exact în același punct al povestirii. Într-adevăr, și pentru Indra și pentru Thōrr, tot atît ca și pentru Amirani, înfruntarea „Lucrului“ are loc după un lung șir de fapte de mult vestite, iar promovarea de pe urma lor este conferită mai degrabă

unui veteran decît unui novice. Atunci cînd Indra se repede asupra lui Vrtra, el este deja marele zeu victorios, mai ales că l-a nimicit deja pe Cel cu trei capete   i n-ar mai avea, am zice, a-  i dovedi   nsu  irile. De asemenea, Th  rr, la vremea c  nd îl înfruntă pe Hrungir, este dintotdeauna groaznicul nimicitor de uria  i, zeul cel de ne  nfr  nt al războiului.   n sf  r  sit, știm că Amirani nu-l   nt  lne  te pe Ambri Arabi dec  t la sf  r  situl carierei sale, pe c  nd nu mai credea să i se afle vreun adversar pe potrivă.

Cu toate acestea, fiecare dintre ei dob  inde  te cu acest prilej ceva ce lipsea încă slavei sale, c  t ar fi fost ea de orbitoare. Indra prime  te chiar titlul de *Vrtrahan*, „Uciga   al lui Vrtra“,   i i se conferă calitatea de *asura*, o noțiune destul de vagă, dar rezervată elitei zeilor. C  t despre Th  rr, cu toate victoriile sale nenumărate, el nu mai înfruntase niciodată un potrivnic într-un duel după toate regulile,   i    i arată pe fa   bucuria pentru atare noroc, dat fiind că acest fel de luptă lipsea din statele lui de serviciu (G. Dumézil, 1969, p. 142). Amirani dob  inde  te plusul de putere care   i mai lipsea   i gra  ie căruia este de acum înainte fără de rival.

Confruntarea cu aceste fapte indo-europene, a căror valoare ini  iatic   este clar stabilită, confirmă în întregime   n  elesul   i orientarea pe care i le recunoscusem deja carierei eroice a lui Amirani; aventurile trăite de la na  terea   i până la pedepsirea lui constituie tot at  tea etape indispensabile formării luptătorului, tot at  tea încercări necesare pe care a trebuit să le înfrunte pentru a ajunge la invincibilitatea care-i va aduce până la urmă pierzarea.

  ntreitul   ving  tor al   ntreitului

Cu grija de a arăta înainte de toate unitatea   i progresiunea care or  nduiesc miezul biografiei eroului, lăsasem pentru moment la o parte împrejurările na  terii lui. Ele sînt însă demne de luare-

aminte și de a fi examinate, cu atât mai mult cu cât se află în legătură cu unele fapte de seamă din cariera lui Amirani, pe care le pregătesc, le anunță și le condiționează. După cele mai multe dintre versiuni, Amirani s-a născut din unirea unei zeițe cu un simplu muritor, în urma unei scurte dragoste melusiniene³⁸. Un vânător — uneori un păstor sau un fierar — descoperă în munți peștera unde sălășluiește zeița Dali, protectoarea vînatului purtător de coarne. Ea își împarte cu el culcușul vreme de trei nopți, rămîne însărcinată și îi cere iubitului ei să-i despice pîntecele cu o tăietură de jungher:

Copilul meu va fi un erou; de-ar fi rămas în pîntecele meu pînă la soroc, ar fi ajuns astfel, încît s-ar fi putut măsura cu Dumnezeu însuși. Acum însă nu va mai fi chiar la fel. Odată ce vei scoate copilul din pîntece, adăpostește-l trei luni în burta unei junci, apoi trei luni în cea a unui tăuraș; el are să capete astfel tot ce i-a lipsit din pîntecele mamei lui (LA 1, p. 219—220).

Așa s-a și făcut. Copilul a fost apoi părăsit în leagănul lui, fie lângă un izvor, fie pe malul unui rîu.

Aici el va fi recunoscut și binecuvîntat de Dumnezeu, nașul lui. Tot aici îl va descoperi și îl va lua tatăl lui adoptiv, Iaman. Condițiile ieșite din comun care au însoțit zămisirea, gestația artificială și intrarea în lume a nou-născutului îl desemnează de la început pentru urmarea unui destin fără seamăn. Părăsirea lui, și anume la malul apei, este o temă binecunoscută, al cărei caracter neobișnuit făgăduiește o carieră hărăzită de asemeni unor acțiuni ieșite din comun (ca și pentru Moise, Oedip etc.).

Dar trăsătura cea mai semnificativă — asupra căreia legenda insistă de mai multe ori — este cea privitoare la *triplicitatea* eroului, exprimată sub forme diferite și care se completează reciproc.

El a fost conceput în *trei nopți*. Apoi, gestația lui, firească o treime, artificială alte două, a avut loc și ea în *trei timpuri*: în pîntecele mamei lui, în burta unei junci, în sfîrșit în cea a unui tăuraș. Se mai poate spune că Amirani are *trei tați*:

cel care l-a zămislit și a dispărut apoi pentru totdeauna; „nașul” lui, care i-a dat totodată numele și însușirile firești; și tatăl care l-a hrănit și care i-a desăvârșit scurta creștere dintii. Cele trei paternități nu sînt reunite în mod arbitrar: ele formulează și dramatizează cele trei spețe sub care caucazienii concep și simt legătura de paternitate: singele (tatăl anonim), afecțiunea (tatăl adoptiv) și autoritatea („nașul”, tată în ordinea socială). Aceste trei legături sînt intrupate, în realitatea socială, în trei personaje distincte și implică trei atitudini, trei ipostaze deosebite: tatăl biologic, unchiul din partea mamei și „moșul” acelui neam ³⁹.

În sfîrșit, Amirani este cel mai tînăr dintre cei trei frați, *al treilea* dintr-un trio aproape de nedesfăcut, de vreme ce frații lui adoptivi îl însoțesc în cele mai multe dintre aventuri, adesea chiar fără voia lui.

Atare indicii, izolate, ar putea trece drept simple motive de basm (ca o triplicare dragă folclorului miraculos: trei fii de rege, trei încercări etc.), dar ele trebuie luate în seamă în măsura în care se îngrămădesc asupra eroului, care adună, asupra sa, parcă fără rost, diverse forme de triplicitate. Această acumulare își capătă înțelesul deplin doar dacă o punem în legătură cu primele mari fapte ale lui Amirani, cu îndoita sa izbîndă asupra unor potrivnici ei înșiși întreiți.

Și aici se impune paralela cu faptele indo-europene, a căror participare subliniază caracterul neobișnuit, de altfel de neașteptat, al împrejurărilor întrunite în legătură cu nașterea lui Amirani. Formele reunite aici asupra unui singur erou sînt toate atestate în miturile indo-europene, dar acolo ele sînt împărțite între populații diverse și eroii lor respectivi, fiecare avînd parte de una dintre ele, și numai de una. Acolo triplicitatea se vădește deci printr-o trăsătură unică, marcînd vocația de a învinge mai apoi un potrivnic, și el, într-un fel oarecare, întreit.

La Roma, tînărul Horațiu este ultimul dintr-un trio de frați ⁴⁰; ucigașul Celui cu trei capete din

India este pur și simplu „Al treilea“, *Trita*. În Iran, Feridun (adică Oraetaona)⁴¹, cel care îl va învinge pe Aži Dahaka, monstrul cu trei capete (al lui și cele două capete de șarpe care îi cresc pe umeri), este și el mezinul dintre trei frați. Anomalia este adesea trecută pe seama zămisirii sau a gestației eroului. Herakles îl va învinge pe Geryon, monstrul cu trei trupuri (uneori, se spune, cu trei capete): a fost nevoie de trei nopți pentru a fi conceput⁴². Cît despre Cuchulainn, eroul irlandez care îi înfrînge pe „cei trei fii ai lui Nechtan“, conceperea și gestația lui au avut loc în trei timpi, de aceea i se și spune „copilul celor trei ani“ (G. Dumézil, 1969, pp. 19—22).

Vedem deci că personajul caucazian reunește aproape toate formele triplicității (ba mai adaugă și altele) pe care le găsim repartizate între eroii indo-europeni. Ca și pentru Herakles, au trebuit trei nopți spre a-l concepe (la greci, un zeu și o muritoare; în Caucaz, un muritor și o zeiță); gestația lui s-a făcut în trei etape, cam la fel cu a lui Cuchulainn. La fel cu Trita, cu Feridun și cu Horațiu, el este mezinul dintre trei frați care alcătuiesc un fel de comando cu trei capete. Aceeași îngrămădire de caractere triple se regăsește în legătură cu adversarul pe care va trebui să-l înfrîngă de unul singur, luptînd pentru înția dată fără frații lui adoptivi. În acest prim mare duel, îl înfruntă pe monstrul cu trei capete Baq'-Baq', a cărui triplicitate li se transmite, prin împărțire, celor trei balauri în care se preschimbă cele trei rîme ieșite din capetele lui tăiate.

Potrivnicul eroului mezin al indo-europenilor nu are decît una sau alta dintre aceste trăsături: el este fie întreit, fie un trio. Indra (Trita), Feridun, Herakles se bat cu o ființă cu trei capete sau cu trei trupuri — pentru ultimul dintre ei. Horațiu și Cuchulainn iau cu asalt un trio de frați: pe cei trei Curiați sau pe cei trei fii ai lui Nechtan. Parcă am rămîne cu impresia că legenda lui Amirani a fost alcătuită spre a ilustra combinațiile realizabile pornind de la simpla formulă indo-euro-

peană „al treilea îl doboară pe cel întreit“, ba chiar că ea reprezintă un șir de variațiuni pe tema triplicității.

Fără a merge chiar pînă acolo, trebuie totuși să ne dăm bătăuți în fața unei evidente stări de fapt: primele două părți ale vieții lui Amirani — cu nașterea, sau mai degrabă nașterile sale, și cu gradația încercărilor și a promovărilor sale — nu au putut fi elaborate și mai ales nu au putut să se închege în mintea îndepărtaților autori ai gastei caucaziene fără ca ei să fi suferit influența, ori să fi avut cunoștința de temele mitice indoeuropene. Această certitudine ridică mari probleme istorice, la care vom reveni la sfîrșitul acestei cărți. Să precizăm de pe acum un punct esențial: este greu de crezut ca legenda lui Amirani să fi exploatat direct amintirea unor practici reale, modificate pentru a fi adaptate la cadrul românesc în care au fost inserate; este mai probabil ca ea să se fi constituit pornind de la niște mituri care însoțeau fără greș vechile rituri inițiatice, transpunerea fiind astfel înfăptuită asupra unei materii deja narrative.

Dar, în ambele cazuri, faptul în sine rămîne neschimbat: fie că ea rezultă dintr-o elaborare originară, fie din una derivată, gesta lui Amirani nu a putut fi alcătuită decît în legătură cu o civilizație care a cunoscut în mod efectiv anumite forme de inițiere războinică, atît sub aspectul lor ritual, cît și sub cel mitic. Or, nu pare ca societățile caucaziene să fi folosit vreodată asemenea tipuri de comportare: în afară de acest loc, nu a mai rămas nici o urmă din așa ceva. Totuși, Georgia păgînă concepuse și mai practica încă pînă de curînd două feluri de inițiere: una religioasă, cea a șamanului și a preotului, cealaltă vînătorească, cea a vînătorului de profesie. Și una și cealaltă au fost folosite de autorii gastei și au slujit drept tipar mai multor încercări înfruntate de către erou. Baia în „lacul de sînge“ și campania împotriva Kadjiilor transpun pe un plan românesc anumite ansambluri mitico-rituale care țin, după cum am văzut, de inițierea șamanului și a preo-

tului. Episodul „turnului de cristal” trimite la unele practici proprii lumii vânătorilor și educării lor, așa cum au demonstrat M. Çikovani și E. Virsaladze⁴³. Mitologii georgieni au exploatat deci dramele inițiatice pe care propria lor cultură li le furniza drept model. Ea le oferea totodată și ideea însăși, principiul dobândirii treptate a unor puteri prin mijlocirea unor încercări progresive. Dar nici unul dintre aceste tipuri de inițiere nu putea fi de ajuns pentru a aduce serviciul așteptat, acela de a-l conduce pe Amirani la un șir de fapte de arme menite nu să-i asigure stăpânirea unui meșteșug — religios sau vânătoresc —, ci să-i exploateze cât mai bine vloga și dorința de a lupta ce-i erau innăscute.

În schimb, modelul indo-european răspundea la perfecțiune acestui țel. Transpus în cadrul românesc propriu epopeii, el devenea un instrument adaptat funcției sale: aceea de a spori puterea marelui erou, fără nici o limitare de vreun fel, până în clipa în care însăși lipsa lui de măsură îl va sili să înfrunte ființa cea mai puternică de pe lume, pe Dumnezeu însuși. Cu toată considerabila întindere pe care luptele o ocupă în biografia lui Amirani, activitatea războinică propriu-zisă, departe de a fi esențială pentru gestă și pentru eroul ei, nu reprezintă decît un fenomen derivat, o tehnică accesorie, subordonată țelului principal: răzvrătirea împotriva Dumnezeului suprem.

AMIRANI ÎNCĂTUȘAT

Drept care, temîndu-se Gargantua să nu se vatăme, puse de-i făcură patru lanțuri groase de fier ca să-l lege, și de-i făcură leagănului lui patru arcuri de întărire, bine tocmite... Și astfel rămase cuminte și pașnic, pentru că nu putea rupe așa de ușor zisele lanțuri, tot după cum nu avea loc în leagăn să scuture din brațe.

Rabelais, Pantagruel, regele Dipsozilor

I. CELE DOUĂ TRADIȚII GEORGIENE

Tradiția A: Stăpînul zeilor ultragiat

L-am lăsat pe Amirani tocmai în momentul în care ajunsese în culmea puterii sale. Din această clipă, și destul de brusc, el se înalță pînă la un soi de măreție datorată în esență însingurării care îi va marca de acum încolo soarta. Dar bruschetea schimbării nu este decît aparentă: ca în orice roman bine făcut, preschimbarea finală, clipa hotărîtoare în care eroul se dezvăluie și arată cine este și ce trebuie să fie au fost cu grijă puse la cale, orînduite în urma lanțului evenimentelor care au precedat dezvăluirea. Nu un capriciu romanesc este cel care îl despoaie deodată pe Amirani de duritatea și de sărăcia lui de duh, pînă la urmă destul de obositoare, pentru a-l hărăzi singurătății marilor destine. Firii sale

fruste li este în fine oferită șansa vieții, prilejul unei încercări ieșite din comun și, laolaltă cu aceasta, mijlocul de a merge la pierzare.

Faptele înseși ale lui Amirani, conforme cu logica brutală și elementară care le conduce în întregime, duc până la urmă la distrugerea celor trei specii vii pe care le putea întâlni pe meleagurile sălbatice pe unde îl purtau rătăcirile lui: monștrii obișnuiți de pe aceste întinderi sălbatice — balauri, uriași și demoni —, fiarele sălbatice și copacii. Textele înfățișează pe larg și cu precizie amploarea acestei pustiiri: nu mai rămăseseră pe pământ decât *trei demoni*, *trei mistreți* și *trei stejari*, ca ultime vestigii ale faunei și ale florei din mijlocul deșertului pe care îl lăsase prea-vajnicul erou luptător (LA 2, p. 225).

Cît despre rarele personaje omenești care populau povestirea, ele dispar dintr-o dată prin voința povestitorilor, care escamotează fără urmă de precauții și fără de întoarcere — cam ca Stendhal, grăbit către sfârșiturile de roman — și tovarășii, și frații, și tatăl, și logodnica. De îndată ce eroul a ajuns în deplinătatea puterilor sale, nu mai este nicidecum vorba, nicidecum, despre protagoniștii obișnuiți; nici Badri, nici Usip', care luaseră totuși parte la toate încercările și la toate izbînzile de mai înainte, nici logodnica abia cucerită — și cu ce preț! — nu scapă de această depopulare subită: nici unul nu-i iertat, ci toți sînt făcuți să dispară, de către autorii gestei, la fel de neiertător ca și demonii și mistreții, de către Amirani.

Astfel sînt rupte singurele legături, pozitive și negative, care îl uneau pe erou cu ființele de pe lumea aceasta: el nu mai are nici rude, nici dușmani. Or, știm că tocmai acestea, și numai acestea, sînt relațiile cu restul lumii pe care societatea georgiană le îngăduie membrilor ei: războinicii munteni nu schimbă decât femei sau morți (v. S.R.G., p. 72). Însingurarea este deci totală, și mai mult accentuată de firea marțială a eroului și de puritatea singurei pasiuni care îl animă, cea de a lupta.

El se găsește astfel lipsit de însăși rațiunea sa de a fi, iar jalea lui — de altfel complet orientată către acțiune, dar către o acțiune fără obiect — devine patetică, dat fiind că el resimte lipsa oricărui potrivnic ca pe o lipsă absolută. Iată-l de acum înainte dat cu totul pradă stării pe care am numit-o „nevroza destinului“ a luptătorului caucazian, stare care îi cuprinde, la capătul carierei lor, pe cei mai mulți eroi cerkezi, oșeți etc., și care îi duce în general la pierzare (nu însă întotdeauna): *să fie cineva mai tare ca mine?* ¹

Chinul lor este de altfel de scurtă durată, pentru că acești oameni impulsivi nu întârzie să-și alunge obsesia în modul cel mai simplu: pornind în căutarea potrivnicului celui de negăsit. Acest tip de căutare este deosebit de bine reprezentat în legendele Narților ².

Dar situația lui Amirani este mult mai dramatică, de vreme ce, spre deosebire de toți ceilalți eroi caucazieni, el nu-i atacă niciodată pe oameni; nici una din cele vreo două sute de variante cunoscute nu îl înfățișează măsurându-se cu vreun om. Această formă de exclusivism îi limitează, firește, cîmpul de acțiune. Iată de ce, odată nimiciți demonii și fiarele, odată depășită încercarea din fața Masei inerte, cea cu manechinul mort-viu, el se găsește condamnat la tihnă. Gesta a fost astfel orînduită și s-a desfășurat astfel încît obsesia eroismului nu-și poate găsi împlinirea în obișnuita căutare a unuia „mai tare decît sine“. Amirani știe, prin tot ce a trăit, prin tot ce a nimicit, că pămîntul nu mai ascunde nici un potrivnic pe măsura lui.

Nu-i mai rămîne deci decît să caute aiurea; iar toți cei dimprejurul lui, prieteni sau vrăjmași, de aproape sau de departe, fiind făcuți să dispară, el nu are încotro, decît să se întoarcă asupra unicei ființe pe care o cunoaște și de care să fie legat, asupra lui Dumnezeu, a nașului său. Gesta l-a adus, prin urmare, pe erou în această situație care nu are ieșire pe tărîm pămîntean, închizîndu-l într-un impas din care nu se poate ieși decît în sus, luîndu-l cu asalt pe Dumnezeu — ceea ce el

și face pe dată. De acum înainte, lucrurile se desfășoară în modul cel mai simplu. El însuși ajunge la această concluzie inevitabilă:

Nu se mai găsea nimeni care să-l poată da gata. Amirani se trufi și se semeți. Până la urmă își spuse: „Nașul ăsta al meu, cel care mi-a dat puterea, hai să mă lupt cu el, să văd ce fel de ins o fi!” (LA 1, p. 337).

Atunci, ca la un semn, potrivit provocat se ivește la un colț de drum:

„Nașule, mi-ai dat atîta putere, că nimeni pe pămînt nu se mai poate măsura cu mine. Ia hai încoace, fie ce-o fi, luptă-te cu mine!”

„Amirani, tu ești un om *pilapoz* (*sic*, adică „filosof”!), nu știi tu oare că nu se cade să te lupți cu nașul tău?” (*ibidem*).

Amirani nu vrea să audă de nimic. Atunci Dumnezeu, pe cît se pare, se resemnează și îi propune nu lupta sau încheștarea la trîntă, ci un fel de încercare sportivă, care iată în ce constă: Dumnezeu își înfige în pămînt cîrja, sau, după multe alte variante, un stîlp de fier, sau îi arată un copăcel care crește nu departe de acolo. Amirani să-l smulgă, dacă poate; el are dreptul, cum se cuvine, la trei încercări.

Dumnezeu îi spune lui Amirani:

„Am să-mi înfig cîrja pe care o am în mînă, iar dacă tu o scoți din pămînt, tu ai să fii învingătorul!”

„Bine, zise Amirani, dar o cîrjă ca asta merită oare osteneala să fie scoasă din loc?”

Dumnezeu își înfipse cîrja, Amirani se apropie de ea și o smulse cu ușurință.

Dumnezeu o înfipse și a doua oară, iar Amirani o smulse fără greutate.

„Ce fel de joacă mai e și asta?”, îi spuse el lui Dumnezeu. „Dacă vrei, luptă-te cu mine, dacă nu, lasă-mă în pace!”

Atunci Dumnezeu își înfipse cîrja și îi porunci să crească în așa fel, încît rădăcinile ei să fie destul de lungi ca să cuprindă tot pămîntul ca un brîu, iar vîrful ei să ajungă pînă la cer. Apoi îi porunci lui Amirani să o smulgă. Amirani apucă tare de cîrjă, dar degeaba, n-a putut nici măcar să o cîltească.

Atunci Dumnezeu îl blestemă pe Amirani și îl cetlui de acest copac (LA 1, pp. 337—338)³.

Alte variante, de un spirit mai puțin sportiv, vorbesc doar despre o singură încercare. De

pildă următoarea, care mai și inversează desfășurarea încercării, a cărei inițiativă îi revine lui Amirani, și nu lui Dumnezeu:

El înfipse un stîlp la o răscruce și spuse: „Cine-l va scoate, îl țin ca pe fratele meu.“

Domnul însuși apărură, însoțit de îngerul său.

Amirani îi se pune în cale și spune sus și tare:

„E adevărat că semeni cu nașul meu, dar trebuie să smulgi parul ăsta!“

Dumnezeu îi dădu răspuns:

„Smulge-l mai întâi tu singur, pe urmă o să-l smulgem și noi!“

„Cum poțtești!“, făcu Amirani. Dar, de cum îl apucă, gătindu-se să-l smulgă, Dumnezeu făcu semnul crucii și îl cetlui de stîlp (LA 16, p. 270).

Anumite versiuni furnizează un instrument gata făcut pentru chin: un stîlp de fier cu lanțuri prinse de el, căruia nu-i mai lipsește decît osînditul:

Într-o zi, cînd Amirani vîna prin pădure laolaltă cu cîinele său credincios, îl întîlni pe nașul lui, care îi dădu binețe și îi zise:

„Adevărat să fie, Amirani, că lumea laudă puterea ta?“

„Da, o laudă, iar eu o am!“

„Atunci, hai să ne măsurăm!“

Amirani încuviință și ei purceseră într-un gînd către muntele Elbruz. Acolo, ei văzură un lanț lung de fier și un stîlp de fier. Nașul legă lanțul de stîlp, își înfășură celălalt capăt în jurul mijlocului și smulse stîlpul. Apoi, el așază iarăși stîlpul în pămînt și îi spuse lui Amirani: „Acuma este rîndul tău!“

Amirani se strădui în fel și chip, dar nu putu să smulgă stîlpul. Atunci muntele îl acoperi de sus în jos, ca un coif, iar Amirani rămase acolo încătușat (LA 19, p. 267).

O versiune recentă (1938) combină cu îndemînare motivul încătușării lui Amirani de către sine însuși cu întreita „încercare“ sportivă. Amirani rătăcește, după obiceiul său. El îl întîlnește pe Dumnezeu:

Dumnezeu îi dădu binețe lui Amirani, dar fără să primească răspuns. Atunci îi zise:

„Ce ești așa semeț? Smulge dară din pămînt stîlpul pe care am să-l înfig în el!“

Și Dumnezeu și înfipse în pămînt un stîlp, dar Amirani îl smulse. Dumnezeu înfipse și a doua oară stîlpul în

pământ, iar el, de astă dată, nu mai putu să-l smulgă. Atunci spuse:

„Legăți-mi un lanț în jurul umerilor și prindeți-i capătul de stîlp, și așa am să pot să-l smulg!”

L-au încătușat deci pe Amirani de stîlp, dar, în ciuda tuturor strădaniilor lui, el nu izbuti să-l smulgă din pământ (LA 20, p. 275).

După alte variante, mai puțin numeroase, Amirani este încătușat nu de o cîrjă, de un copac sau de un stîlp, ci de o stîncă. În această versiune, culeasă în 1937, Dumnezeu, sătul de trufia lui Amirani și a tatălui său, îl stîrnește la o încercare care este o capcană:

Amirani îl luă la rost pe Hristos, cu semeție:

„Ei, pare-se că tu ești cel care vrea să se măsoare cu mine?”

Luînd o stîncă aproape cît un munte, o azvîrli la mai mult de patruzeci de verste. Hristos luă aceeași piatră și, poruncindu-i să zboare peste nouă munți, o azvîrli cu atîta putere, că ea nu numai că zbură peste cei nouă munți, ci se și înfipse mai de tot în pământ.

Hristos îi spuse lui Amirani:

„Dacă ești băiat zdravăn, ia smulge tu stîncă asta din pământ!”

Amirani alergă pînă la stîncă și se încrîncenă să o miște din loc, dar nu izbuti nici măcar să o cîntească și, pe deasupra, nici nu se mai putu desprinde de ea. Atunci Hristos dădu poruncă să fie încătușat de stîncă aceea (LA 21, p. 271).

În pofida unor forme felurite și a apariției unor variațiuni de amănunt mai mult sau mai puțin considerabile, legendele grupate sub denumirea de „tradiția A” cuprind un anumit număr de trăsături decisive. Iată-le:

1. Chinul lui Amirani nu este decît urmarea aproape automată a unei *provocări primite*. Fie că e aruncată de unul sau de celălalt dintre adversari, ea este primită de cel de al doilea și nu este defel impusă.

2. *Înfruntarea* este totdeauna *indirectă*. Nu se întîmplă niciodată ca Dumnezeu și eroul să se măsoare unul cu altul, cu toată dorința evidentă a lui Amirani. O luptă ca aceea dintre Iacob și Înger⁴ rămîne de neconceput în Caucaz, chiar și la nivelul mitului. De aici decurg două

modalități posibile ale acțiunii divine: a) Dumnezeu pune mîna pe Amirani printr-un *vicleșug* și îl face să cadă singur în capcana pe care i-a pregătit-o (stîlpul și lanțul etc.); b) el închide capcana asupra potrivnicului său celui naiv prin mijlocirea unui *procedeu magic* (semn sau cuvînt).

3. De aici și forma pe care o îmbracă mereu înfruntarea: cea a unui joc de putere, a unei *încercări sportive*, a cărei desfășurare este trucață, de vreme ce ea nu se poate încheia decît cu înfrîngerea eroului.

4. Încercarea are loc cu ajutorul unui instrument care funcționează ca o capcană și care cuprinde trei elemente invariabile: a) lanțurile; b) suportul pe care sînt prinse; c) „rădăcinile” care țin pe loc suportul, răzbătînd pînă în miezul pămîntului.

„Suportul” este, după variante, de trei tipuri diferite: a) un stîlp de fier; b) o cîrjă sau un copac; c) o stîncă.

5. În fine, conflictul dintre Dumnezeu și Amirani este declanșat și motivat de forța nemăsurată a eroului, resimțită drept de nesuportat de către ambii adversari.

Tradiția B: Suveranitatea uzurpată

Iată un extras din versiunea cea mai „neutră”, care se mulțumește să schițeze faptele în toată uscăciunea lor. Cu toată concizia lui, textul este în măsură să pună în evidență ceea ce deosebește această tradiție de cea de mai înainte.

Amirani tocmai s-a despărțit, s-a făcut pentru totdeauna scăpat și de logodnica, și de frații lui:

De acum înainte, Amirani porni de unul singur la isprăvi vrednice de un erou și nu se mai afla nimeni pe lume în stare să se măsoare cu el. El ajunsese pînă la urmă să nu mai lase pe tot pămîntul decît trei demoni, trei mistreți și trei stejari.

În viața lui, Amirani îl mîniase adesea pe Dumnezeu, de pildă încălcînd de trei ori jurămîntul făcut în numele lui, ca și în alte feluri. Pentru atari fapte, Dumnezeu îl pedepsi: îl legă cu un lanț lung de fier și îl cetlui de un stîlp mare de fier (LA 2, p. 360).

Sătul de finul lui, Dumnezeu îl leagă pur și simplu în lanțuri: lipsesc aici și provocarea, și vicleșugul, și încercarea sportivă. Aceasta din urmă figurează totuși în alte variante ale aceleiași tradiții, dar nu intervine decât în mod gratuit, fără vreo legătură efectivă cu desfășurarea scenariului:

Amirani începu, ca și în trecut, să rătăcească prin codri și prin câmpii, nemișcând nimic viu pe pământ, în afară de trei demoni orbi și de trei stejari. Odată îl întâlni pe nașul lui, pe Isus Hristos, care îi zise:

„Se spune că nimeni nu te mai poate bate. Să ne măsurăm unul cu celălalt!”

„Și de ce nu? Hai!”, îi răspunse Amirani.

Hristos înfipse în pământ un par și îi spuse lui Amirani:

„Dacă izbutești să scoți din pământ parul ăsta, vei fi mai tare ca mine!”

Amirani smulse pe dată parul din pământ și se oțărî, fiind sigur că este luat în batjocură. Hristos înfipse a doua oară parul, poruncindu-i să facă să-i crească rădăcinile pînă în străfundul pământului. Amirani se căzni iarăși să-l smulgă, dar de data asta nu mai izbuti nicicum.

Ei se despărțiră, urmîndu-și fiecare calea.

Altădată, Amirani dormea în câmp deschis⁵. Kadjiii îl înconjură ca să-l lege în lanțuri, dar armăsarul lui cel voinic necheză și Amirani se trezi; privind de jur-împrejur, el adormi la loc. Dar calul îl trezi din nou, el privi, dar tot nu se arăta nimeni. Atunci îi spuse calului:

„De mă mai trezești o dată, îți tai capul!”

Kadjiii se apucară iar să-l lege pe Amirani. Calul nu se putu opri și iar își trezi stăpînul. Amirani, nevăzînd pe nimeni, își trase sabia, tăie calului capul și adormi la loc.

Kadjiii îl înconjură și îl legară de parul pe care Hristos îl înfipsese în pământ (LA 9, p. 236).

Variantele acestei tradiții se evidențiază prin diversitatea formelor, ca și cum ingeniozitatea și spiritul inventiv ale povestitorilor ar fi fost deosebit de stimulate. Următoarea variantă îl face să intervină pe geniul păgîn [asimilat cu] Sfîntul Gheorghe, încredințîndu-i un rol neașteptat, în contradicție cu potrivirea tipologică pe care am aflat-o între această divinitate și Amirani. Eroul se află aici în conflict cu Sfîntul Gheorghe, pentru că și-a virit în cap să o seducă și să o răpească pe o fată care nu este alta decît fina zeului. Povestea este deci destul de roman-

țată și abundă în motive de basm. De pildă, Amirani dispune de un covor zburător, pe care a pus mîna în urma unei trădări, la fel și de o oglindă fermecată, dobîndită prin aceleași mijloace. Socotind că Amirani l-a jignit umblînd după fina lui, Sfîntul Gheorghe se hotărăște să-l ucidă:

Sfîntul Gheorghe se duse la Dumnezeu și îi zise:

„Să-l pedepsim pe Amirani cu moartea!“

Dumnezeu îi răspunse:

„Să nu-l ucidem, ci să-l pedepsim altminteri.“

Sfîntul Gheorghe i se arată el însuși lui Amirani și îl întrebă:

„De ce nu-i dai ascultare nașului tău?“ (Acesta îl sfătuisese să o lase în pace pe fată.)

Amirani îi dădu acest răspuns înfumurat:

„Nu numai că nu-i dau ascultare, dar, de l-aș întîlni, m-aș lupta cu el!“

Dumnezeu i se arată și îi spuse:

„Dacă-i așa, am să dau drumul unei păsări, iar tu așază-te pe covorul tău și ia-te după ea. De-o prinzi, ești un voinic.“

„Bine“, zise Amirani.

Și se porni să urmărească pasărea, pe covorul lui. Dar cu cît mergeau mai mult, cu atît calea dintre ei creștea. Pasărea zbura tot mai sus și mai sus și ajunse pînă la urmă pe Elbruz. Amirani nu se lăsă s-o urmărească și ajunse pasărea din urmă pe Elbruz.

Cum se pregătea să pună mîna pe ea, văzu deodată că ține în mîni un stîlp mare de fier. Și era el singur încătușat de stîlp! Amirani fu deznădăjduit, dar ce să mai facă? (LA 22).

Tema provocării și cea a încercării sportive au ajuns nefolositoare, pe cînd povestirile din tradiția A nu se puteau lipsi de ele. Într-adevăr, aici, chinul lui Amirani este urmarea unei hotărîri a lui Dumnezeu, aproape a unui verdict, și împlinirea lui are loc prin forță. Iată de ce cele două motive fie că dispar din legendă, fie că nu mai apar decît cu titlu accesoriu, ca un element lateral.

Instrumentul chinului rămîne același, cu tot cu funcția sa, neschimbată, dar nu mai este tratat ca o capcană: aceasta nu-și mai avea rostul, de vreme ce punerea în fiare a eroului este rezultatul unei constrîngerii, a aplicării pure și simple a unei sentințe divine.



Înfruntarea rămîne indirectă, fără ca Dumnezeu să intervină el însuși. Dar mijloacele acțiunii sale s-au schimbat: vicleșugul a devenit, după cum știm, inutil în noua perspectivă; „farmecele” mai sînt însă folosite, ca și în prima tradiție; dar Dumnezeu mai apelează și la unii interpuși suprafirești: fie Kadjiii, cu totul la locul lor în rolul de făurari demonici, fie „Îngerii”, cum se va vedea mai departe (cf. tradiția abhază din LA 23).

În sfîrșit, pricina directă a conflictului nu mai este nici surplusul de putere al eroului, nici măcar infumurarea care a izvorît din el și îl însoțește în mod foarte firesc. Potrivit acestei a doua tradiții, Dumnezeu îl pedepsește pe Amirani ca să preîntîmpine două nenorociri, una care amenință universul și a doua care amenință propria-i putere.

Prima primejdie: sfîrșitul vieții pe pămînt. Legende zăbovesc îndelung asupra mărimii și a întinderii distrugerilor la care se dedă eroul; n-au mai rămas decît trei demoni, trei mistreți ș.a.m.d. De nu s-ar amesteca Dumnezeu, punînd capăt acestei pustiiri, lumea pe care a creat-o și al cărei stăpîn este n-ar mai fi în curînd decît un deșert.

O versiune foarte recentă (1961) ne pune în fața ochilor ce s-ar întîmpla dacă Amirani ar fi lăsat să-și ducă mai departe obiceiurile. Ea pune în scenă eliberarea eroului, iar povestea se termină acolo unde celelalte încep. Rezultatul este limpede: nu mai rămîne nimic viu după trecerea lui Amirani. Acesta, eliberat de frații lui, săvîrșește isprăvile care, îndeobște, îi preced chinul și care, în acest caz (unic, după știința mea) îi urmează: demonii, balaurii, uriașii măcelăriți, logodnica dobîndită, moartea și reînvierea. Odată revenit la viață și slobod pe vecie, el își reia șirul pustiirilor. Legenda se sfîrșește astfel:

El își urmează calea, iară pe urma lui se ridică o asemenea furtună, că totul se prăbușește, cuprins de flăcări (LA 8, p. 308).

Această descriere apocaliptică este pe măsura așteptărilor. Rămas în voia lui, Amirani nu mai

lasă în urmă decît ruine și dezolare. Faptul este confirmat de un fragment epic armenesc din sec. VII, așa cum vom vedea mai departe: eroul Artawazd este încătușat pentru vecie într-o peșteră de pe muntele Ararat. Neostenit, „el se străduie să fie iar slobod, ca să aducă sfîrșitul lumii” (*Yanay elanel ew aṛnel vaxčan ašxarhi*, spune Moise de Khoren, II, 61)⁶.

A doua primejdie: suveranitatea uzurpată. Dacă Amirani ar rămîne liber, puterea lui mereu crescîndă ar ajunge mai întîi pe măsura și apoi ar depăși-o pe cea a lui Dumnezeu, căruia i-ar răpi pînă la urmă domnia asupra lumii. O versiune abhază pe care o vom cerceta mai departe formulează limpede reproșurile lui Dumnezeu și înfățișează pricina neliniștii lui: Amirani a ajuns să-i fie rival datorită puterii efective pe care o are asupra tuturor făpturilor:

Toti i se închinau. Iar Abrskil (acesta este numele eroului abhaz) se socotea pe potrivea lui Dumnezeu și îi stătea împotrivă în toate privințele. Dumnezeu încercă în fel și chip să-l silească „e Abrskil să-și plece capul în fața lui, dar în zadar. Atunci Atoatefăcătorul, mîniat asupra eroului celui nesupus, dădu poruncă îngerilor lui să-l apuce (...) (LA 23, p. 310).

Acest tip de cauzalitate, care leagă pedeapsa de noțiunile de putere și de autoritate asupra lumii, se regăsește și în variantele georgiene. Iată începutul uneia dintre ele, unde Amirani este înfățișat alături de tatăl său:

A fost odată un anume Jadal, om foarte puternic. Nu se afla pe lume nici un om în stare să-l dea gata. Pe vremea aceea, Jadal era singurul stăpînitor al pămîntului. Lui Jadal i se născu un fiu, care primi numele de Amirani. Jadal se bucură nespus de nașterea fiului său, ieși în drumul mare și se puse să strige cu glas răsunător:

„Eu sînt de pe acum la fel de tare cum va fi și fiul meu!”

Bucuros nevoie mare, el luă niște pietre de trei ori de patru sute de puduri (adică de cinci la șase tone și jumătate) și se porni să arunce cu ele în toate părțile, de parcă erau niște mingi:

„Cine ar cuteza să se măsoare cu mine și cu fiul meu, cine ar îndrăzni să ne tăgăduiască puterea?”

Lui Jadal i se spuse că se afla un om mai tare ca el, pe nume Hristos, care se luptase întruna, încă de la doispre-

zece ani, ajutat de patruzeci de oameni. Jadal se mînie cumplit și, ca să-l înspăimînte pe Hristos, se puse să arunce cu pietre încă și mai grele și să strige și mai tare. Vroia să-l îngrozească pe Hristos cu strigătele lui înspăimîntătoare.

În clipa aceea, Hristos sosi și îi spuse lui Jadal că venise vremea ca el și fiul lui să nu mai domnească asupra lumii.

Jadal îi zise:

„Acela dintre noi care este mai tare va domni asupra lumii“ (LA 21, p. 270) ⁷.

Această versiune, în pofida sau, poate, grație scurtimii ei, contribuie în mod decisiv la interpretarea mitului în întregul lui și, mai ales, la înțelegerea faptului care ne interesează pentru moment, adică a obîrșiei și a pricinilor certei care-l pune pe Amirani față în față cu Dumnezeu. Fermitatea și insistența formulelor întrebuintate dezvăluie, într-adevăr, principalul resort al legendelor examinate acum: textul este echivalent cu un comentariu asupra tradiției A, care apare astfel îmbogățită și completată, și el oferă cheia înțelegerii tradiției B, confirmînd modul de lectură început mai sus. Relațiile dintre cele două tradiții se află astfel lămurite de la sine.

Rezultatele astfel obținute vor fi autentificate de îndată prin recurgerea la comparație: izvoarele abhaze și armenesti întăresc aceste date și le oferă dubla garanție a răspîndirii și a vechimii.

1. *Suveranitatea*. Această noțiune constituie tema esențială a povestirii, exprimată în mod clar și repetată de la început și pînă la sfîrșit. În acele vremuri de demult, „Jadal era singurul stăpîn al pămîntului“ ⁸. Domnia lui, puterea lui nu sînt contestate de nimeni, nici măcar de Dumnezeu, despre care nu a fost încă vorba și care nu-și dezvăluie existența și puterea decît mai tîrziu. La nașterea lui Amirani, tatăl și fiul au puterea laolaltă: „Cine ar cuteza să ne tăgăduiască puterea?“

Dumnezeul suprem (denumit, ca de multe ori în aceste legende tîrzii, „Hristos“) iese atunci la iveală, punînd capăt acestei vechi stări de lucruri; domnia lui Jadal și a lui Amirani trebuie să ia

sfișit și să-i lase locul celei a lui Dumnezeu: „A venit vremea ca ei să înceteze să mai domnească asupra lumii.“

Vechiul „stăpînitor al lumii“, tăgăduit ca atare, refuză să se supună acestei rînduiei noi pentru el; o înfruntare de putere va hotărî între cei doi pretendenți și învingătorul va domni asupra lumii: „Acela dintre noi care este mai tare va domni asupra lumii.“ Morala povestirii este una simplă și clară: pe lume nu-i loc pentru doi „suverani“. Domnia lor este una exclusivă, așa cum cad amîndoi de acord! Conflictul și înfruntarea primită nu au altă miză decît domnia asupra pămîntului.

2. *Puterea fără măsură.* Puterea lui Jadal și a fiului său⁹ nu are o altă obîrșie: domnește și deține autoritatea cel care e mai tare trupește, într-o viziune autentic caucaziană asupra suveranității! Puterea fără seamăn a lui Jadal îl face să fie „singurul stăpînitor al pămîntului“. Domnia lui nu este amenințată decît din clipa în care se ivește o ființă „mai tare ca el“. Vom lua în treacăt seama la motivarea războinică și sportivă a superiorității lui Hristos: antrenîndu-se de la doisprezece ani, el mai dispune și de un „comando“ de patruzeci de oameni. Parcă ar fi un fel de parașutist! Suveranitatea îi va aparține celui care își va dovedi superioritatea fizică.

Acum înțelegem mai bine articularea celor două grupuri de legende: tradiția A pune accentul pe aspectul practic al conflictului, pe desfășurarea lui concretă, fără să-i formuleze resortul esențial. În schimb, cea de a doua tradiție dezvăluie și exprimă însăși intenția care însuflețește această fază decisivă a istorisirii: puterea fizică și lipsa ei de măsură nu sînt decît condițiile materiale, simplul suport al cuceririi puterii. Povestea lui Jadal, limpede în țelurile ei, unită cu analiza tradiției de care ține, confirmă rezultatele obținute prin alte mijloace în cursul capitolelor precedente: dobîndirea și folosirea puterii trupești nu au alt țel decît stăpînirea asupra lumii.

Tot această tradiție mai insistă, mult mai apăsat decât cealaltă, asupra riscurilor de pustiire pe care le-ar aduce cu sine rămânerea în libertate a lui Amirani, deci luarea puterii de către el. Îmbinarea celor două perspective pare stranie: să nu caute Amirani să dobândească suveranitatea decât pentru a domni asupra unui deșert? Ciudățenia se preschimbă în incoerență, dacă mai facem să intervină și atitudinea oamenilor față de eroul încătușat: nici unul dintre povestitori, nici măcar cei care *înfățișează* nimicirea lumii de către Amirani odată eliberat, nu pare să ia faptele lui drept distrugătoare ori primejdioase. Ei deplîng într-un glas ținerea lui în captivitate, fără să pară prea mișcați de consecințele pe care le-ar avea evadarea lui. Pe deasupra, toate versiunile o arată, țăranul sau vînătorul care ajunge alături de prizonier i se pune de la sine la dispoziție și încearcă de-a dreptul imposibilul pentru a-l salva (vezi mai jos, pp. 127—131).

Acest fapt este dincolo de orice discuție: pentru oameni, luați laolaltă, nu-i nici o pricină de teamă în fața lui Amirani. Sentimentul acesta de siguranță are un motiv adînc și plin de interes, pentru că el ține de însăși urzeala mitului: acțiunile negative ale lui Amirani nu sînt resimțite ca atare decât de Dumnezeu, doar el singur le condamnă și le judecă drept primejdioase pentru univers. Căci acela amenință lumea așa cum a vrut-o El, și nu așa cum și-o doresc oamenii — lucru pe care îl vom vedea mai departe. Lipsa de măsură a eroului dinaintea prinderii lui, rătăcirea lui pustiitoare, dacă ar ajunge să se elibereze, pun în primejdie pămîntul așa cum a fost el făptuit de Atoatefăcător; acesta pune capăt faptelor eroului și îl încătușează pe vecie în calitate de apărător al orînduielilor pe care le-a așezat și pe care nu vrea să le vadă răsturnate.

În concluzie, nici povestitorii, nici personajele lor nu sînt de partea cauzei lui Dumnezeu: în calitate de oameni, ei vor să se țină deoparte față de această ceartă și, dacă trebuie să ia partea cuiva, ei aleg cauza lui Amirani. Totuși,

nu mai puțin, mitul istorisește povestea unei ființe fundamental ambigue. Or, după cum vom vedea acum, această ambiguitate nu este nici izolată, nici de dată recentă.

II. TRADIȚIILE CIRCAZIENE

Un flagel al omenirii (după cerkezi)

Mitul supraomului încătușat este atestat și la cele două mari populații circaziene, la cerkezi și la abhazi, unde a fost însă supus unor moduri de a vedea diametral opuse. Cum vom vedea în curînd, abhazii n-au păstrat decît trăsăturile pozitive ale acestui personaj, devenit un erou întru totul binefăcător. Cerkezii, dimpotrivă, văd în el mai degrabă un flagel al omenirii. Legende de cerkeze, disparate și de origine recentă, nu pot fi întrebuițate în mod folositor decît în lumina dosarului caucazian, luat în ansamblul lui, și cu referire la izvoarele din antichitate ¹⁰. Analiza lor va fi deci amînată deocamdată și ne vom limita aici la cîteva scurte sugestii, care sînt de ajuns pentru definirea trăsăturilor esențiale ale acestei *interpretatio Circassica* ¹¹.

Povestirile cerkeze se deosebesc prea puțin de legendele despre uriașii încătușați în Caucaz pe care le citase Axel Olrik pentru a le studia apoi în celebra sa *Ragnarök* ¹², cel puțin dacă ținem seama de datele esențiale. Un erou sau, prea adesea, un uriaș caută să uzurpe suveranitatea lui Dumnezeu. Acesta îl pedepsește încătușîndu-l de o stîncă de pe Elbruz. Vreme de mii de ani, cel pedepsit caută să se elibereze, fie smulgînd de lanțurile care se tocesc, fie încercînd să ajungă pînă la sabia lui, care i-ar îngădui să-și taie legăturile. În ultima clipă însă încercarea dă greș. În ziua în care el ar izbuti totuși, vai de oameni și de întreaga lume!

Toate acestea sînt foarte aproape de tradițiile georgiene și nu se deosebesc decît prin natura hotărît răufăcătoare a uriașului. Iată cîteva exemple de istorisiri strînse de A. Olrik:

1. „La poalele unui munte, în Caucaz, Tedzau este legat fedeleș de stîncă, cu șapte lanțuri. Pe vîrf, deasupra lui, se află sabia sa. De mii de ani, Tedzau a tot încercat să se întindă cît e de lung și să-și apuce sabia, pentru că este tot atît de înalt ca și stîncă, dar lanțurile nu-l lasă. Totuși, la fiecare strădanie a lui, ele se subțiază.”

(Într-o zi, trece pe acolo un cerkez și Tedzau îi cere să-l ajute să ajungă pînă la sabia lui. Omul se duce să caute niște prăjini, ca să se poată cățăra pînă sus, dar, în ultima clipă, un înger al lui Dumnezeu îl izbește atît de tare, că-l aruncă pînă departe și nu mai poate găsi locul supliciului.)

Cînd Tedzau își va redobîndi sabia — și asta o să se întîmple într-o zi, care însă nu-i aproape — are să-și taie lanțurile, va fi slobod și va umbla prin lume ca să și-o supună (*Ragnarök*, p. 139).

Această versiune, fragmentară și stîngace — cu tema neexploataată a lanțului subțiat —, nu arată caracterul distrugător al celui pedepsit și se mărginește să-l înfățișeze rătăcind prin lumea largă pentru „a și-o supune”, ca și seamănul său Amirani. Și, tot ca el, este ajutat în van de o ființă omenească, pe care o prinsese mila de el. Aceasta este cea mai „georgiană” dintre legendele cerkeze.

2. Rezumat: În vremuri îndepărtate, un erou ciclop (cu un singur ochi în frunte) vroise să ajungă pînă la Țha (Dumnezeul suprem al cerkeșilor), urcînd pe Elbruz. Țha îl legă de stîncă printr-un lanț înfășurat de gîtul lui.

Drept pedeapsă pentru cutezătoarea lui încercare, Țha a trimis asupra lui o pasăre de pradă: un vultur vine în fiecare zi în zbor și îi scormonește fără milă în inimă.

Cînd cel pedepsit se apleacă să bea un pic de apă de izvor, acvila se repede și bea tot, pînă la ultimul strop (...).

Va veni vremea cînd Țha, miniat de păcatele copiilor lui Adam, îi va da drumul eroului cu un singur ochi și îl va lăsa să iasă din munți. Atunci, vai de oameni! El își va răzbuna asupra lor veacurile lui de suferință (*Ragnarök*, pp. 151—152).

Intervenția, la momentul potrivit, a unui vultur ca acela al lui Prometeu pune probleme grave, care vor fi amintite în altă parte. Să luăm deocamdată

aminte la scenariul-tip și la concepția care îi stă la bază: eroul uzurpator al puterii divine va aduce nenorocire omenirii atunci când va fi eliberat.

Și o altă versiune ilustrează aceeași credință, dar altfel:

3. Rezumat: De mii de ani pe Elbruz se află încătușat un moș. Altădată, ținând seama de marea lui evlavie, Țha îl primise chiar alături de el. Dar acela se folosi rău de harul primit și încercă să-l răstoarne pe Dumnezeu, care-l pedepsi, încătușându-l pe vecie.

Moșul stă îndeobște într-un fel de toropeală. Când se trezește din ea, îi întreabă pe paznicii lui: „Mai cresc oare pe pământ trestii și oi?” — „Tot mai cresc trestii și se mai nasc oi”, îi răspund paznicii.

Urișul se înfurie, pentru că știe că, atita vreme cât pe pământ vor crește trestii și oi, chinul lui nu va înceta. În deznădejdea lui, el vrea să spargă stînca. Smuciturile lui fac pământul să se cutremure, iar lanțurile iscă fulgerul și tunetul; suflarea lui gîfîitoare iscă furtunile, iar gemetele lui — huruiturile de sub pământ; din lacrimile lui izbucnește înspumat, la poalele muntelui Elbruz, riul cel duritor (*Ragnarök*, pp. 149—150).

Convorbirea dintre prizonier și martorii de pe lumea asta, oameni sau „paznici”, le este comună versiunilor cerkeze și abhaze, precum și mai multor versiuni georgiene. Dar ea a fost exploatată în două direcții diametral opuse.

În toate cazurile, oricare ar fi interpretarea dată de povestitori, eroul încătușat reacționează negativ la veștile de pe pământ, la actualitatea omenească: el o deplînge, o dezaprobă, sau se minie. Diferența privește nu atitudinea uriașului, ci motivele care-i stîrnesc dezamăgirea.

Pentru abhazi, cum vom vedea îndată, altruismul și iubirea lui de oameni îl fac pe Abrskil să se umple de amărăciune: condiția omenească, așa cum este ea acum, îl duce pînă la deznădejde, față de ce era ea „pe vremea lui”, pe cînd domnea asupra lumii și îi aducea belșugul.

Legende georgiene care țin de acest grup întrebuintează alte mijloace pentru a ajunge la același rezultat. Tonul convorbirii nu este același

ca la abhazi: aici, sarcasmul ține locul suferinței. Un exemplu: un păstor tânăr se află lângă Amirani încătușat.

El luă plinea pe care păstorul o avea în traistă, o strinse în mână și făcu să curgă din ea trei picături de sînge; apoi, strinse în mână și plinea lui, și făcu să curgă din ea lapte: „Iată cum s-ar cădea să vă fie plinea, și a voastră“, zise el (LA 4, p. 249).

Vedem astfel diferența dintre cele două tipuri de interpretare: în Georgia, referirea la o vîrstă de aur rămîne aluzivă, pe cînd pentru uriașul abhazilor ea este o pricină de suferință.

La cerkezi, valoarea episodului este în întregime inversată: prosperitatea care domnește pe pămînt îl întărește pe cel supus caznei pentru un motiv opus, căci eliberarea sa implică, dimpotrivă, sterpiciunea și pustiirea.

Legende propriu-zis cerkeze (adică nici ubykh, nici abhaze) nu se mărginesc numai la motivul vrăjmășiei împărtășite de cel pedepsit și de oameni. Ele pun în scenă și dezvoltă tema uzurpării suveranității divine, din care fac motorul și miza conflictului dintre Atoatefăcător și uriașul-flagel al omenirii ¹³.

Toate aceste povestiri au drept cadru lumea și societatea Nartilor, a eroilor din vremuri trecute, în care caucazienii de la miazănoapte (oseți și circazieni) văd totodată prototipul, idealul și proiecția propriei lor civilizații ¹⁴.

Iată un exemplu deosebit de grăitor în privința concepției cerkeze și a aplicării ei. Este vorba tocmai despre un adevărat calc, înfăptuit pornind de la tradiția georgiană: procedeele de refacere și de adaptare subliniază orientarea imprimată mitului spre a-l modela după un țel pe care originalul nu-l cunoștea.

Personajul antipatic este aici Nesren, care, într-o altă versiune cerkeză, devine, dimpotrivă, simpatice și victima unui uriaș rău.

O, Nartule Nesren! Țelurile tale au fost rele și ceea ce Dumnezeu a spus și a făptuit tu dai pradă ocării. O, blestematule de Dumnezeu, o, tu, pe care te-au dus pe

munte, o, tu, cel pe care te-au bătut în cuie de munte ¹⁵, un vultur fie asupra ta! Clinele tău îți e alături! Cu strigăt și zdruncin te avinți; stîlpul de care ești încătușat îl faci să se îndoiaie. O pasăre zboară către tine, se așază pe stîlp și pe tine te apucă o furie oarbă, strigi cu mugetul tunetului, ochești stîlpul, bați în el, și bați și mai tare. Clinele care stă culcat lingă tine îți subțiază lanțurile, care sînt deja ca un fir de subțiri. Fierarii care sînt în fierărie se scoală devreme, bunii de ei! Ei bat în nicovală și lanțurile se strîng la loc (...). Să te țină Dumnezeu pe loc (la stîlp), să te facă Dumnezeu să te sfirșești (la stîlp)! (Gadagatl, II, pp. 989—992).

Recunoaștem aici principalele episoade ale chinului lui Amirani, cu tot cu factorii tradiționali ai instrumentului de tortură: stîlpul și lanțul (în celelalte versiuni cerkeze, uriașul e încătușat direct de stîncă). Cele două „tehnici de evadare“, reunite aici cu o oarecare incoerență, sînt combinate și în mai multe variante georgiene, iar lanțul ros de cîine este întărit *in extremis* de gestul ritual al fierarilor, pe cînd stîlpul aproape smuls este înfipt la loc prostește, într-un gest de minie oarbă. Această conformitate face și mai izbitoare diferența de atitudine a oamenilor — a Narților — față de uriaș; contrar georgienilor (și, după cum vom vedea, și abhazilor), ei doresc nu numai păstrarea lui în captivitate, ci și nimicirea lui. Pe deasupra, începutul poemului lasă să se înțeleagă că Narții înșiși sînt cei care l-au pedepsit pe uriaș pentru că l-a înfruntat pe Dumnezeu și l-a „jignit“.

Celelalte versiuni recente, atît cele kabarde, cît și cele cerkeze, dezvoltă după pofta inimii tema dușmăniei neînduplecate, primitive, a uriașului împotriva oamenilor. El este un adevărat flagel, care se proclamă egalul lui Dumnezeu și distruge pas cu pas roadele activității omenești, stîrnind din belșug furtuni și cataclisme:

Pako, cel asemeni lui Dumnezeu, nu se mai înțelese cu eroul.

Pako îi ura de demult pe Narți,
El așază asupra Narților povara blestemului,
Iar pentru oameni veni vremea restriștei.
Pako aruncă asupra țării lor toate răutățile,
El strîmbă stejarii ca pe niște trestii, dărîmă casele,

Înălță valurile mării mai sus decât cerul,
Lipsește întreaga lume de grâu, de ovăz, de orz,
Îneacă pământul sub ploi neîncetate
Și-usucă ogoarele Narților sub un vânt fierbinte
(variantă kabardă, în *Narty, Kabardinskij epos*,
p. 297).

În realitate, *Pako* (*Pak^oe*) nu numai că este
asemeni lui Dumnezeu, el *este* Dumnezeu, după
cum o proclamă cu tărie într-o versiune *bjedugă*
(*bžedžy^o*, cerkeză de apus): *Sə-th se* („eu sînt
Dumnezeu!”):

Mai era și unul căruia i se spunea *Pak^oe*, care se
punea pe potrivea lui Dumnezeu ca putere și care se socotea
drept Dumnezeu. El era totdeauna mînios și spunea:
„Eu sînt Dumnezeu!”, fiind pe picior de război cu oamenii.
Așa era *Pak^oe*. *Pak^oe* îi urăște de multă vreme pe Narți,
așa că se străduiește să le cășune numai neajunsuri.
El este o mare primejdie pentru țara Narților: îndoiaie
stejarul ca pe o trestie, dărîmă casele Narților, ridică
pînă la cer valurile mării, nimicește semănăturile de mei
și de orz, face pământul să se scurgă și usucă ogoarele
Narților (Gadagatl, II, p. 996).

După aceste legende, se pare că ar fi *doi*
Dumnezei: cel adevărat și bun, protectorul ome-
nirii, și cel mincinos și rău, uzurpatorul. Sub
domnia, din fericire trecătoare, a celui din urmă,
toate urgiile se abat asupra oamenilor. Vom
reveni mai tîrziu asupra acestor povestiri com-
plexe, unde se împletesc mai multe teme și unde
intervin izvoare de inspirație foarte felurite.

Va trebui să ne oprim, și încă din capitolul
următor, asupra văditei legături intime dintre
erou și fenomenele naturale, uriașe sau dezlăn-
țuite: furtuni, năvăliri ale mării, cutremure, inun-
dații, secetă etc. Acesta este un aspect funda-
mental al activității uriașului încătușat, aspect
pe care îl vom regăsi în miturile georgiene, unde
ne întîmpină o versiune mai puțin catastrofală,
dar totuși esențială pentru definirea personajului
nostru. Cu toate că acest motiv pare să lipsească
din variantele abhaze, el apare totuși în ele printr-o
elaborare simbolică ale cărei mecanism și prin-
cipiu vom avea a le dezvălui îndată.

Eroul vîrstei de aur (după abhazii)

Dimpotriva uriașilor cerkez și ubykh, marele erou abhaz Abrskil este prietenul oamenilor și ocrotitorul titular al Abhaziei. Nașterea lui, ca și cea a lui Amirani, este miraculoasă: el se naște dintr-o fecioară „îngreunată de o putere cerească” și crește la fel de iute ca și seamănul său georgian:

1. Fata aduse pe lume un fiu care creșcu cu o iuțeală fără seamăn. La zece ani era un voinic adevărat. Copilului i-au dat numele de Abrskil. În puțină vreme, Abrskil ajunsese vestit în toată Abhazia ca un erou îndrăzneț și viteaz, apărător al celor slabi și asupriți. Slava lui se răspîndi în toată lumea și nici un vrăjmaș nu mai cuteza să încalce țara abhazilor.

La adăpost de orice năvălire, țara „înflori și se mări”. Toți locuitorii, de orice vîrstă și vază, caută prietenia eroului și se pun sub ocrotirea lui.

2. Abhazii se aflau la adăpost de ființele răuvoitoare și de plantele dăunătoare. De îndată ce eroul întîlnea oameni cu păr bălai și cu ochi albaștri, îi nimicea fără de milă, pentru că ei, cu ochiul lor cel rău, ar fi putut să-i deoache pe oameni. El îi mai nimicea și pe cei din neamurile As°ba și Kac°ba, care se dedau vrăjitoriei. Mai mult chiar, el distrugea toate ierburile dăunătoare omului, împiedicînd, de pildă, ferigile să crească.

3. În vremurile lui binecuvîntate, vaca și bivolița dădeau lapte de trei ori pe zi, capra de patru sau de cinci ori, pentru că toate pășunile erau pline de iarbă grasă și îmbelșugată, fără de ferigi sau de vreo altă buruiănă rea pentru vite.

4. Slava eroului Abrskil răsuna în lumea întreagă și chiar și cei mai răi dușmani ai lui căutau să se împace cu el. Toți i se închinau, iar Abrskil se socotea pe potrivea lui Dumnezeu și începu să i se pună împotrivă în toate cele. Dumnezeu era pentru el un tovarăș, iar nu suveranul lui.

5. Atunci cînd afla în cale o viță de vie care-și întindea strugii între un copac și altul, Abrskil nu trecea niciodată pe sub ea, pentru că i se părea că, de s-ar fi înclinat în fața viței, Dumnezeu putea crede că se înclina în fața lui. De aceea, el dezrădăcina mereu vița cea legată de copaci.

6. Dumnezeu încercase în repetate rînduri să-l facă pe Abrskil să-și încline capul în fața lui, dar în zadar. Atunci Atoatefăcătorul, miniat împotriva eroului celui nesupus, le porunci îngerilor lui să pună mîna pe el, să-l arunce cu mîinile și picioarele legate în lumea subpămînteană și să-l chinule crîncen atîta vreme cît nu-i vor veni

mințile și nu i se va supune lui Dumnezeu. Îngerii purceseră să îndeplinească porunca lui Dumnezeu.

7. Aflind aceasta, Abrskil își întocmi de îndată două ascunzișuri de nepătruns, unul pe muntele Arcax° și celălalt pe malul Mării Negre. Împreună cu calul lui, el se odihnea ba într-unul, ba în celălalt, pînă la apropierea îngerilor porniți în căutarea lui. În ultima clipă, el sărea pe credinciosul lui bidiviu, care îl ducea dintr-un singur salt la celălalt ascunziș.

8. Îngerii, amăriți că nu pot împlini vrerea lui Dumnezeu, luară sfat de la o bătrînă vrăjitoare, care-i învăță să întindă în fața unuia dintre ascunzișuri niște piei de bou unse cu grăsime. Urmîndu-i sfatul, îngerii se împărțiră în două cete: una se așază în codru, lîngă locul unde erau pieile de bou, iar a doua porni să-l urmărească pe Abrskil. Acesta, înspăimîntat, își avîntă calul la goană; dar calul alunecă pe pieile de bou unse cu grăsime și se poticni, trăgîndu-și călărețul cu el în cădere. Îngerii dădură îndată fuga și îl legară pe Abrskil.

9. Toată Abhazia fu îndoliată atunci cînd eroul ei cel multiubit, credinciosul ei ocrotitor îi fu astfel răpit! Toți plingeau și își sfîșiau fețele (...) Ce n-au încercat ca să-l sloboadă pe Abrskil, dar în zadar! Cine i se putea împotrivi lui Dumnezeu? Toți erau cuprinși de tristețe, afară de As°ba și de Kac°ba, precum și de oamenii cu părul bălai și cu ochi albaștri. Toată firea plînsese pierderea eroului, afară de ferigi și de celelalte buruieni.

10. Urmează povestirea chinului lui Abrskil, pe care o vom urmări în capitolul următor (pp. 120—121).

11. Într-o zi, abhazii se hotărîră să meargă să-l elibereze pe erou. Ei se îndreptară către peștera unde-și răbda chinul, cu doisprezece măgari înzestrați cu lumînări care să le lumineze calea. Ajung destul de aproape de locul unde se afla prizonierul, cît să-i audă bietului glasul. Dar lumînările li se sting și ei i se plîng lui Abrskil, care le spune să se lase de ce începuseră, pentru că, prin vrerea lui Dumnezeu, peștera în care se află închis se îndepărtează tot mereu, pe măsură ce ei se apropie de ea, iar călătoria lor n-ar mai avea sfîrșit. Dar, înainte de a-i lăsa să plece, el le vorbește o ultimă oară, și anume ca să ia știre de soarta Abhaziei de cînd cu închiderea lui:

12. Oare început-au iar să crească și să se înmulțească cei din neamurile As°ba și Kac°ba și oamenii cu părul bălai și cu ochi albaștri? Iar cresc ferigile și celelalte ierbi dăunătoare care împiedicau creșterea celor folositoare?

Iar dau lapte, ca altădată, vacile de trei ori și caprele de cinci ori? Dușmanii din afară mai năpăstuiesc iar Abhazia, așa cum se întâmpla înainte de a mă naște eu?

13. Când abhazii îi spuseră lui Abrskil cât de fără nădejde stăteau lucrurile, el strigă cu amărăciune: „Nu-mi mai vorbiți despre țara mea cea multiubită, nu pot nici să mai ascult, nici să mai sufăr mai mult!” Atunci eroul își plecă pe vecie capul și se lăsă pradă restriștei (LA 23).

Povestirea abhază se leagă, în esență, de cea de a doua tradiție georgiană, dar exploatând ceea ce aceasta nu păstrase decît în stadiul de „putință”: pentru georgieni, puterea lui Dumnezeu și cea a eroului se exclud una pe cealaltă, iar triumful celui de al doilea ar implica o nimicire cel puțin parțială a lumii voite și alcătuite de primul. Iar ambiguitatea pe care o conține mitul este datorată atitudinii adoptate de oameni, care iau partea uriașului încătușat, chiar și punîndu-i în seamă un șir de fapte negative: ei ajung astfel să admită o captivitate pe care, de altfel, nu o aprobă.

Pentru abhazi, izbînda lui Abrskil echivalează cu ivirea unui fel de rai pămîntesc, a cărui existență este ea însăși incompatibilă cu vrerea divină. Resortul conflictului dintre erou și Dumnezeu rămîne suveranitatea asupra lumii, ca și la georgieni și la cerkezi. Totul i se supune lui Abrskil și nimeni nu-i contestă puterea, nici măcar printre vrăjmași: el e pe cale să ajungă în fapt pe potriva lui Dumnezeu, care n-ar avea cum răbda o atare uzurpare.

Dar înțelegem mai bine de ce oamenii, cu toată cucernicia lor față de Dumnezeu, iau cu hotărîre și fără preget partea răzvrătitului: sub domnia lui Abrskil pămîntul se află într-o siguranță și într-un belșug firesc pe care nu le cunoscuse mai înainte și pe care nu le va mai cunoaște după prinderea lui.

Voinicul lovește doar în dușmanii omenirii: în năvălitori, în vrăjitori, în duhurile rele, în ierbile dăunătoare. Firea își dăruiește din belșug roadele, de la sine, atît în regnul animalelor, cît și în cel al plantelor; vîrsta de aur durează cît se află el pe pămînt și cît este liber. Textul

spune limpede că această eră idilică are o durată limitată, care corespunde unei falii în istorie, unei răsturnări trecătoare a lumii așa cum a făcut-o Dumnezeu și așa cum o voiește El: înainte de nașterea lui, omenirea cunoștea doar viața cea obișnuită, întreruptă și preschimbată datorită intervenției sale; punerea lui în lanțuri aduce întoarcerea la ordinea normală a lucrurilor, la sfîrșitul belșugului.

Vom lua aminte că această concepție are un ecou îndepărtat în versiunea *ubykhă* pe care G. Dumézil a cules-o în Turcia, în pofida dușmăniei arătate aici de oameni față de uriașul cetluit și a spaimei îndreptățite pe care le-o insuflă posibilitatea eliberării lui. Uriașul *ubykh* îl întreabă pe vînător: „Nasc oile mulți miei?” (*abdyd abdyds°d azašat°anđš?*, adică, literal, „sînt ei din belșug?”); „Sînt albinele din belșug?” (*ajaj azašat°-anaš?*) (D.A.I., p. 74, V). *Ubykhii* au cunoscut deci fie ambele tipuri de povestire, cea abhază (pozitivă) și cea cerkeză (negativă), pe care versiunea anatoliană pare să le fi amalgamat, fie o legendă ambiguă, așa cum sînt cele pe care le implică tradițiile georgiană și armeană¹⁶.

Noțiunea aceasta a „vîrstei de aur” este mult mai importantă decît pare, pentru că ea dezvăluie contrastul dintre două feluri de viață, cel pentru care a luptat eroul încătușat și cel pe care Dumnezeu li-l impune oamenilor în existența de fiecare zi. Anume, vom vedea că acest aspect al conflictului este exprimat sub o formă sociologică și că el rămîne subiacent întregului mit, chiar și în versiunile care nu o formulează în mod explicit. Legende abhaze (și, în parte, și cele *ubykhe* și armenesti) au avantajul de a specifica și de a pune în scenă o temă esențială, pe care celelalte tradiții o conțin în ascuns, fără să o înfățișeze la fel de direct.

Textul abhaz citat mai sus se înfățișează în sine destul de limpede și de hotărît pentru a nu avea nevoie de comentarii mai ample, în afara unui singur punct. Un fapt anume poate părea

de neînțeles, sau chiar arbitrar și în contradicție cu restul povestirii: cum se face că un erou atît de pozitiv și de binefăcător, cum este Abrskil, cel înverșunat asupra ierbilor celor rele, se dedă la nimicirea sistematică a unei specii vegetale atît de folositoare și de importante cum este vița de vie? De fiecare dată cînd dă peste ea în calea sa, el o dezrădăcinează. De ce oare?

Vița cea înaltă și instrumentul chinului

Textul furnizează o explicație logică și psihologică fără vreo legătură cu planta în cauză: dacă vița de vie nu-i pe placul eroului, aceasta este pentru că ea îl silește să-și plece capul, gest care ar putea fi tălmăcit, anume de către Dumnezeu, drept un act de supunere.

Într-adevăr, este vorba despre vița de pe copaci, pe care caucazienii o numesc „legată” sau „înaltă”; fie cultivată, fie în stare sălbatică, ea se înfășoară și se cațără în jurul trunchiurilor, pînă cînd alcătuiește un fel de acoperiș de împletituri, care leagă unii de alții copacii care o susțin. Un călător din sec. XVIII—XIX o descrie astfel: „Coardele sînt îndreptate către copaci, pe care li înlănțuie ca niște liane. Și astfel, pădurile sînt peste tot cu împletituri de viță de vie”¹⁷. O variantă mingrelo-abhază precizează neajunsul pe care vița cea înaltă i-l pricinuia eroului: „Era un om așa de înalt, că nu putea răbda vița cea legată (...)” (LA 14).

Legătura dintre statura uriașă a eroului și vița de vie ne ajută să înțelegem de ce n-o suferea: ghirlandele de viță care înlănțuie pădurile îi împiedică umbletul. Cît despre explicația pe care o adaugă pe deasupra primul nostru text abhaz, ea poate fi rezultatul unei raționalizări prin combinarea a două fapte deosebite: neajunsul real și practic pe care vița i-l aduce uriașului și refuzul lui de a-și pleca fruntea înain-

tea lui Dumnezeu, acesta din urmă interpretat în mod concret și literal.

În plus, vița cea înaltă poate fi socotită drept o plantă dăunătoare, în măsura în care ea crește în stare sălbatică.

Dar explicația aceasta se dovedește nesatisfăcătoare, după cum ne-o arată începutul versiunii mingrelo-abhaze, unde eroul se cheamă Aram-Xut'u ¹⁸:

Trăia odinioară unul, Aram-Xut'u, care nu lua în seamă pe nimeni și se măsoara cu Dumnezeu însuși. El era un om trufaș.

Cum era un om înalt, el nu putea răbda nici vița cea legată (*dabmuli vazi*), nici rugii (*ek'ali*), nici ferigile (*gvimra*) (LA 14).

Povestirea îi atribuie eroului o triplă fobie vegetală, pe care nu o putem despărți decît cu prețul de a trăda înseși intenția și înțelesul mitului. Chiar dacă vrăjmășia uriașului față de fiecare dintre aceste plante se datorește unor motive diferite, este probabil ca ele să fie supuse unui unic principiu de cauzalitate. Explicarea celor trei feluri de alergie trebuie oricum să fie solidară, de vreme ce lucrurile care le provoacă sînt situate în mod vădit pe același plan.

Tipul de interpretare propus pentru vița de vie trebuie să fie valabil și pentru rugi și pentru ferigi. El trebuie să dea totodată seama și asupra relației de neexplicat și, în aparență, absurde pe care textul o stabilește între statura uriașă a eroului și tripla lui aversiune. Lămurirea sugerată de prima variantă abhază este bună pentru vița înaltă, nu și pentru rugi și pentru ferigi, care, în mod firesc, n-ar avea cum împiedica umbletul uriașului. Trebuie deci să căutăm în altă parte.

Nu avem nevoie de nici un efort de imaginație pentru a vedea, în copacul înfășurat în liane și trimițînd în toate părțile circei și lăstari de viță, o transpunere vegetală a parului sau a stilpului înzestrat cu lanțuri al cărui întreg alcătuiește instrumentul de tortură care îl înșfacă și îl ține

pe erou. Or, mai multe variante sugerează de la sine acest tip de asimilare. Într-adevăr, stil-pului de metal i se substituie adesea o cirjă, un băț, un copăcel sau un copac, deci un suport arborescent (cel puțin la obirșie, în cazul bățului sau cirjei). Și apoi asistăm la următorul fenomen: arborele însuși scoate niște legături vegetale care-l vor încătușa pe erou pentru totdeauna; sau, chiar, arborele devine el însuși un fel de împletitură fatală:

Dumnezeu îi arată lui Amirani un fag mare și îi zise:

„Ești puternic? Ei bine, dacă poți, înfășoară-ți împrejur fagul ăsta, ca pe un lanț.“

„Nu izbutesc să-l îndoi“, răspunse Amirani.

(Dumnezeu îi arată cum, înfășurându-și copacul împrejurul său. Amirani mai face o încercare:)

De data asta, Amirani, scos din fire, tropotește, zguduind cu picioarele lumea toată; pină la urmă, izbuteste să îndoaie copacul și să și-l înfășoare împrejur. Atunci, Dumnezeu făcu semnul crucii și copacul se preschimbă într-un lanț prins în străfundul pământului (LA 8, pp. 303—304).

Prin urmare, transpunerea vegetală a chinului a fost concepută și exprimată sub forma unei preschimbări a fagului într-un lanț de fier. Comentatorul nu-și depășește deci drepturile atunci când o regăsește sugerată, dar nu formulată ca atare, în tradiția abhază.

Să mai adăugăm că imaginația și taxinomia populară clasifică vița sălbatică luind drept criterii însușirile ei de plantă agățătoare. Botanica populară georgiană strînge deci sub același nume și așază în aceeași categorie firească trei specii vegetale cu cîrcei deosebit de năpăditori: vița sălbatică, clematita de gard (*Clematis vitalba*) și hameiul (*Humulus lupulus*). Prima este numită *usurvazi*, adică viță „brută, neîmplinită“, iar clematita de gard este socotită o varietate a precedentei: *tetri usurvazi*, „viță sălbatică albă“ (aceeași asimilare o aflăm și la latini, cu aceeași diferențiere specificată prin culoarea albă: *vitis*, „viță“ și *vitis alba*, „viță albă“, adică clematita, cf. J. André, 1961, p. 48, nota). Cît despre hamei,

mingrelienii îl socotesc drept o varietate de viță: *badi binexi*, „viță rea”¹⁹.

Să insistăm asupra caracteristicii comune tuturor acestor trei specii: ele își urcă foarte sus „lanțurile”, la mai mult de cinci metri, ba uneori și până la zece metri. Caucazienii din sud au reținut, spre a caracteriza vița sălbatică, tocmai firea ei năpăditoare și *însușirea ei de a lega*, acea viță pe care uriașul abhaz nu o poate răbda și o smulge, dacă o găsește în calea lui.

Cea dintâi fobie a eroului pare deci cu totul firească: este îndreptățit ca un erou hărăzit unui chin veșnic, pe care îl va suferi cetluit de un stilp cu legături de nedesfăcut, să arate o nelămurită tulburare la vederea unui copac înlănțuit de coarde de viță — imagine vegetală a instrumentului de tortură căruia îi este merit, simbol viu al viitoarei lui captivități! Înțelegem dar că el simte o nevoie nelămurită și de neoprit să nimicească această prefigurare a soartei sale, să rupă și să smulgă aceste legături care-i anunță lanțurile de mline.

Explicația aceasta nu are valoare decît dacă principiul ei se arată deopotrivă nimerit spre a da seama de celelalte fobii vegetale ale uriașului abhaz, anume față de rugi și față de ferigi. Cum pot plantele acestea să-i evoce chinul cel ce stă să vină și componentele lui? Instrumentul care îl ține prizonier pe Amirani cuprinde, după cum știm, trei elemente indispensabile: lanțurile, suportul și rădăcinile subpămîntene. La prima vedere, am fi înclinați (așa cum am făcut-o mai sus, spre a ușura analiza) să vedem în copacul încununat cu viță imaginea stilpului înzestrat cu lanțuri. Iar miturile georgiene ne învață, într-adevăr, că eroul dezrădăcinează toți copacii pe care-i întâlnește în cale; nu este aceasta cumva o pornire spre distrugere aparent lipsită de rațiune, corespunzînd celei pe care i-o deșteaptă simpla vedere a coardelor de viță din aer? Dar, totuși, în tradițiile georgiene, se face că Amirani smulge copacii, dar cruță vița, rugii și ferigile,

care nici nu sînt măcar pomenite. Dimpotrivă, în versiunile mingrelo-abhaze, unde se inversunează împotriva acestor trei specii de plante, el se păzește cu totul să strîmbe copacii. Așadar aceștia, în pofida primei noastre impresii, nu au cum să înfățișeze stîlpul sau coloana de care sînt prinse lanțurile sau înlocuitorul lor vegetal, vița de vie. Imaginea suportului trebuie deci căutată în altă parte.

Feriga, prin caracterul ei tîrîtor și subteran, nu are nici ea cum să dea loc unei asemenea asimilări. Vom vedea, pe deasupra, că ea este menită unei funcții total diferite. Rugii să fie mai pe potrivă acestui rol? În mod sigur nu, dacă ținem seama de însușirile lor obiective și mai ales de înfățișarea lor, de imaginea binecunoscută pe care ne-o inspiră. Dar trebuie să privim lucrurile mai îndeaproape.

Mai întîi, să luăm aminte că rugul din legende caucaziene este conceput ca un *copac*, cu toată talia sa redusă: *ek'ala* din georgiană și *ask'il* din svană desemnează niște varietăți de copaci din specia *smilax* (a „tisei”). El este deci potrivit spre a juca rolul unui copăcel de care sînt prinse legături de metal sau vegetale (ne amintim că numeroase variante înlocuiesc stîlpul de metal printr-un băț sau un copăcel).

Această asimilare este confirmată de folosirea rituală a rugului la svani. După cum vom vedea mai departe, în Săptămîna Mare, din luna și pînă în joia dinainte de Paști, au loc un șir de ritualuri complexe, strîns legate de captivitatea lui Amirani și de repunerea lui în lanțuri. Zilele acestea sînt închinat unei proceduri cu două țeluri: de a alunga forțele naturale vrăjmașe din spațiul omenesc pe care l-au năpădit și de a le împinge înapoi către sălașul lor firesc. Printre entitățile în cauză se află demonii și Amirani.

Chiar în ziua în care acestuia din urmă i se întăresc iarăși lanțurile pentru un an și îi dispare nădejdea eliberării, oamenii se duc pe cîmp să sădească un *rug*, simbol al repunerii în captivitate

a forțelor cosmice literalmente dezlănțuite (vezi mai jos, Cap. III, pp. 115—117).

Așadar e limpede că rugul este conceput ca un stîlp (*infipt* în mijlocul cîmpului), care asigură repunerea sau ținerea în lanțuri a forțelor naturii și, mai cu seamă, a lui Amirani. De vreme ce cultura caucaziană îi atribuie această funcție în sînul singurului ritual în care figurează, putem trage concluzia că tot aceeași îi este și valoarea din mit, cu atît mai mult cu cît el se află acolo în strînsă legătură cu alte două plante care reprezintă tocmai accesoriile prinderii. Totul, bineînțeles, cu condiția ca feriga să simbolizeze rădăcinile care ținutuesc în pămînt stîlpul pătimirii.

Rizomii de ferigă Și cutremurele de pămînt

În toate versiunile abhaze, feriga îi stîrnește lui Abrskil aceeași ieșire violentă ca și vița sălbatică (și ca rugii din varianta mingreliană): apucat de o furie de neostoit, el o smulge din pămînt.

Povestitorul celei de a doua variante vede în această înverșunare urmarea activității binefăcătoare a lui Abrskil, ca și grija lui de a aduce belșugul, nimicind „ierbile cele rele”. Dar explicația aceasta este una de circumstanță, ea fiind o remodelare înfăptuită prin extinderea celorlalte însușiri ale domniei lui Abrskil: vacile dau lapte de trei ori etc. Iar calitatea de „iarbă rea” nu este de ajuns pentru a îndreptăți repulsia selectivă a eroului față de ferigi, și anume doar față de ele, dintre nenumăratele plante dăunătoare.

Dar avem totuși aici un indiciu: dacă feriga este una dintre speciile cele mai năpăditoare și mai tenace, aceasta este pentru că ea are, ca și gramineele de tipul pirului, de pildă, ramificații subpămîntene, rizomi care se dezvoltă în adîncime și îi îngăduie plantei să se înfigă pînă departe în pămînt, întinzînd lungi tentacule.

Datorită unei rețele de ramificații îngropate și răsfirate sub pământ, feriga este puternic ancorată acolo unde crește, iar smulgerea ei este deosebit de anevoioasă. Or, această însușire vine să întîmpine și ilustrează unul dintre factorii esențiali ai chinului și ai captivității eroului încătușat, asemănînd, dincolo de orice îndoială cu putință, principalul element al instrumentului de tortură cu o ființă vegetală.

Într-adevăr, după cele mai multe dintre variante, dacă Amirani nu izbutește să smulgă stîlpul înfipt în pământ de către Dumnezeu, aceasta se petrece pentru că din el au crescut rădăcini de o lungime fără seamăn, peste măsură de ramificate, de vreme ce ele pătrund pînă în miezul pămîntului și încleștează întreaga lume cu rețeaua lor de tentacule.

Feriga oferă simbolul vegetal al acestei plase subpămîntene, a cărei caracteristică o posedă și ea: o plantă greu de smuls. Exact ca mlădița de vie sau ca rugul de mai sus, această specie naturală vestește una dintre componentele esențiale ale chinului, una dintre cele trei condiții materiale ale captivității eroului.

Odată înlănțuit, el își închină toate strădaniile eliberării din legăturile sale, fie tocînd lanțul, fie trăgînd de stîlp, fiecare smucitură izbutînd să slăbească împotrivirea „rădăcinilor” care îl țintuiesc de străfundul pămîntului. La capătul unui an, în clipa în care ultimele legături sînt pe cale să cedeze, Amirani se lasă pradă unei izbucniri de minie și își reîmplintă stîlpul pentru încă un an (vezi. mai jos, p. 110) ²⁰. După cum știm, cele care se împotrivesc smulgerii sînt prelungirile subpămîntene ale suportului. Așa se face că smuciturile lui Amirani asupra acestei rețele care se scufundă pînă în străfundul pămîntului provoacă, atunci cînd zbuciumul este deosebit de aprig, zguduirile cutremurelor. Tocmai aceasta și este, în fapt, explicația pe care georgienii o dau cutremurelor de pământ ²¹.

Or, această credință este, poate, legată de alegerea ferigii pentru a ilustra, în regnul plan-

telor, înrădăcinarea tentaculară a stîlpului lui Amirani. Într-adevăr, punerea ferigilor în legătură cu fenomenele seismice nu este un lucru rar. După un mit din Columbia britanică, o femeie „mai mare peste cutremure“ este preschimbată într-o ferigă-vultur. Claude Lévi-Strauss notează cu acest prilej (citîndu-l pe L. Abrams, *Illustrated Flora of Pacific States*, 1955, I, p. 23), că această plantă „posedă un rizom subțire, lemnos și neregulat ramificat, care se tîrăște pînă departe pe sub pămînt“. Mitul indian o descrie și el ca pe „o liană tîritoare“. „Bătrînele culegătoare trebuiau prin urmare să brăzdeze pămîntul pe mai mulți metri cu bățul lor de scurmat, iar truda aceasta putea evoca imaginea unui cutremur de pămînt în miniatură“ (C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, 1971, pp. 431—432; vezi și p. 427).

Dar iată un fapt mult mai interesant, care dovedește, după cum remarcă C. Lévi-Strauss, că nu e vorba despre o speculație datorată etnologului sau observatorului:

„Unele grupuri salish aflate la o distanță la fel de mare între ele ca Bella Coola și Tillamook, ambele despărțite de multă vreme de grosul familiei lor lingvistice, în direcții diametral opuse, fac această asemănare aproape în aceiași termeni“ (*ibid.*, p. 432).

Miturile lor respective istorisesc anume că, după ce niște femei au smuls un rizom mare de ferigă, pămîntul s-a prăbușit ca la un cutremur; tot așa, pămîntul a început să se cutremure, pentru că un om era cit pe ce să o mănînce pe „mama ferigilor“, smulsă de nevasta lui (*ibid.*)

Toate aceste mituri ne spun, cu toate diferențele dintre ele, același lucru: pămîntul se cascadează sau se cutremură atunci cînd se smulg rizomii de ferigă. Aceeași răsturnare pămîntească se petrece și cînd Amirani caută să smulgă din pămînt rădăcinile care țin acolo stîlpul de care este legat. Această comparație ne îngăduie să percepem mai concret asemănarea simbolică dintre

rădăcinile subpământene ale stîlpului și ramificațiile îngropate ale ferigilor.

Pe planul imaginilor și al prevestirilor, apariția acestei plante o completează și o întărește pe cea a viței înalte și pe cea a rugilor. Fără ea, aparatura chinului n-ar fi de ajuns ca să-l țină prizonier pe erou. Este nevoie de substitutul vegetal al lanțurilor: coardele de viță; suportul este rugul (o varietate de *smilax* — „tisă”); în sfîrșit, legăturile subpământene care ajung pînă la dimensiuni neobișnuite sînt reprezentate de rizomii îngropați ai ferigilor.

În cadrul simbolicii vegetale, cele trei specii urite de Abrskil concură pentru a da o ilustrare coerentă și fără lipsuri a chinului și a instrumentului acestuia. Să suprimăm vreuna dintre ele, și complexul de instrumente — lanțuri/stîlp/legături subpământene — rămîne amputat de un element esențial. Iată de ce interpretarea propusă se arată satisfăcătoare: ea lămurește funcția fiecărei plante luate izolat, dînd totodată seama asupra legăturii necesare care legitimează apariția lor laolaltă în legenda abhază.

Să mai reamintim o dată că „interpretarea vegetală” a dispozitivului de tortură nu este specifică doar tradiției abhaze. Ea se impune în egală măsură, și de mai multe ori, de-a lungul versiunilor georgiene. Se întîmplă, într-adevăr, adesea ca echivalența să fie exprimată în limbajul propriu mitului, adică prin mijlocirea unei preschimbări concrete a substanțelor vegetale în elemente metalice: copacul se face stîlp, ramurile sau lianele se schimbă în lanțuri de fier. Fenomenul este atestat în numeroase variante.

Confruntarea tuturor versiunilor propriu-zis caucaziene (georgiene și circaziene) ne arată că instrumentul chinului a făcut obiectul a trei concepții concurente între ele:

1. Eroul este încătușat direct de *stîncă*.
2. Este înălțuit de un *stîlp de metal*.
3. Este legat printr-un mijloc în întregime *vegetal*.

Importanța acestei triple distincții își va arăta toată amploarea atunci când vom ajunge la interpretarea mitului în ansamblul lui.

Să mai remarcăm, în fine, că mărturia tradițiilor armenesti despre care va fi vorba acum nu schimbă cu nimic validitatea schemei date, pentru că ele se integrează pur și simplu în una dintre componentele ei: imaginea „stîncoasă” a instrumentului de tortură.

III. TRADIȚIILE ARMENEȘTI

Artawazd și suveranitatea refuzată

Steaua cea bună a mitografilor a vrut ca unul dintre cei mai vechi istorici ai Armeniei, Moise de Khoren, să pună oarecare preț, orice ar fi spus el, pe tradițiile populare, pe epopeea orală și pe legendele și superstițiile din țara lui²². Cu toate că îl poartă pe cititor să se ferească de atari „pălăvrăgeli de femei bătrîne”, el se ostenește să transcrie unele cînturi epice și credințe, în care putem recunoaște adesea veritabile fragmente ale unor mitologii dispărute²³.

Interesul mărturiei lui este unul îndoit: mai întîi, el transmite adesea unele episoade mitice din care nu a mai rămas nici o altă urmă, sau unele versiuni armenesti paralele cu unele legende atestate în altă parte; apoi, poveștile pe care le relatează pot fi *datate*: putem fi siguri că ele circulau deja în tradiția orală anterioară veacului al IX-lea al erei noastre.

Iar Moise de Khoren ne povestește destinul tragic al unui rege al Armeniei, Artawazd, în care nu vom putea să nu-l recunoaștem pe fratele georgianului Amirani. Istoricul ne avertizează el însuși că nu cunoaște „faptele” acestor regi „decît din cînturile epice” pe care le rezumă sau din care citează unele pasaje. Înfațișîndu-l pe regele Artașes, tatăl lui Artawazd, el îi atrage atenția cititorului:

Faptele ultimului Artășes îți sînt în bună parte cunoscute datorită istorisirilor povestite în Golthan (*i vi-pasanc'n or patmin i Golt'an*).

El rezumă biografia, în mare parte miraculoasă, a regelui Artășes și își reînnoiește avertismentul:

Toate acestea, cum ți-am spus, îți sînt cunoscute din povești. Cît despre noi, noi ne vom mîrgini să pomenim aceste fapte pe scurt și să explicăm alegoriile din ele (II, 49) ²⁴.

Artășes însuși este un rege de legendă: el a cucerit-o „cu arcanul” pe nu mai puțin legendara prințesă a alanilor, Satinik, i-a înfruntat și i-a înfrînt pe „urmașii balaurilor”, pe care i-a măcelărit și al căror ținut l-a pîrjolit. În fine, el moare, dar însuși sfîrșitul său, cu toate urmările lui, se abate de la regula omenească, fie ea și regală.

Funeraliile lui ating dimensiuni mărețe. El fu înmormîntat pe o năsalie de aur, înveșmîntat în hlamidă de aur. Cu el fu îngropată o comoară uriașă. Dar fastul acesta nu se oprea numai la lucruri: toate femeile lui l-au urmat în mormînt, precum și o mulțime nenumărată dintre supușii lui, fie că s-au oferit ei înșiși să fie jertfiți, fie că au fost sacrificați din poruncă.

Acest prăpăd fără margini îl supără pe fiul lui, pe Artawazd, care se mînie că are a domni asupra unei lumi ca și pustii; el se răstește la răposatul rege:

Artawazd, se povestește, se mînie și îi spune tatălui său:

„Acum, că tu te-ai dus, luînd cu tine toată țara, cum mai pot eu să domnesc peste ruinele astea?”

(De pe lumea cealaltă, răposatul rege e cuprins de supărare.)

De aceea Artășes îl blestemă, spunînd aceste cuvinte: „Tu ai să mergi călare să vinezi pe Azat, sus pe Masis, iar K'ad'jii orsă te prindă, o să te ducă pe Azat, sus pe Masis; acolo ai să rămii și n-ai să mai vezi lumina.”

Babele mai povestesc despre el că este cetluit (*argeleal kay*) într-o peșteră, legat cu lanțuri de fier; că doi cîini ling fără încetare lanțurile lui și că el se străduiește să scape ca să împlinească sfîrșitul lumii; dar, la zgomotul ciocanelor fierarilor care bat în nicovale, lanțurile lui, se zice, se întăresc la loc. Iată de ce și acum mulți fierari,

urmînd spusa legendei, bat de trei sau de patru ori în nicovală duminică, pentru ca lanțurile lui Artawazd, spun ei, să se întărească iarăși.

Dar adevărul adevărat este precum l-am spus mai sus (II, 61).

Să subliniem faptul că Moise de Khoren procedează foarte precis la o anchetare a literaturii orale: el a cules și notat tradiții din cele mai diverse și prin obîrșia, și prin natura lor — povestiri epice, basme ale unor „babe” și compoziții ale „barzilor” armeni (*ergic'k'*) — și ne oferă recolta sa, arătîndu-și preferința pentru cutare sau cutare versiune a faptelor. Acest procedeu dă întregul ei preț recoltei pe care ne-o lasă el, pentru că putem fi siguri că aici găsim legendele așa cum erau ele spuse în acea vreme, fără intervenția vreunui învățat sau a vreunui spirit prea zelos.

Scurta și tragică aventură a lui Artawazd se suprapune foarte exact celei de a doua părți a gestei lui Amirani. Această concordanță aproape perfectă este cu atît mai remarcabilă cu cît efectul ei se face simțit cu peste zece veacuri mai tîrziu. Este de ajuns să urmărim pas cu pas istoria legendarului rege armean pentru a regăsi schema și, adesea, fondul de imagini al pătimirii lui Amirani. Cu toate că prezentarea vrea să istoricizeze, ne aflăm în plină mitologie, după mărturia cronicarului însuși.

În pofida miraculosului care impregnează întreaga povestire, eroul rămîne totuși o simplă ființă omenească, la fel ca și în Georgia, unde, în unanimitate, variantele fac din Amirani un om, dar desigur unul ieșit din comun, legat de lumea suprafirească mai cu seamă prin obîrșia și prin ereditatea lui (fiu de zeiță, fin al lui Dumnezeu etc.). Chiar și mai mult aici, fantasticul, neobișnuitul sînt plasate în partea tatălui, a regelui Artășes, a cărui existență nu este decît un șir de aventuri extraordinare, care îl așază deasupra oamenilor pînă și în moarte, de vreme ce el ia după sine aproape întregul său regat.

Această trăsătură comună celor două legende, dar mult mai accentuată în cea armenescă pentru unele motive pe care le vom vedea îndată, ne face să observăm disproporția dintre potrivnici în ceea ce privește legăturile lor cu supranaturalul: învingătorul lui Amirani este de o altă esență decît victima sa; cît despre Artawazd, el nu vădește nici o putere magică, pe cînd tatăl lui acționează, dimpotrivă, recurgînd la forțe nedefinite, dar a căror minuire implică stăpînirea unor puteri suprafirești; puterile care îl apropie pe Artășes mai degrabă de zei decît de oameni sînt cele care îi îngăduie să vorbească fiului său de pe lumea cealaltă pentru a-l constrînge la anume fapte, să acționeze de dincolo de mormînt asupra mersului lumii, să pună în mișcare niște ființe demoniace cum sînt K'ad'jii, să arunce asupra celor vii un blestem ale cărui urmări se produc de îndată și rămîn să se înfăptuiască pînă la sfîrșitul vremilor. Față de aceste haruri fără seamăn, Artawazd apare parcă și mai vulnerabil, și mai uman: el nu poate face nimic împotriva celor întreprinse și hotărîte de tatăl său cel răposat.

Perechea georgiană, caracterizată de relația *Dumnezeu suprem/erou muritor* și de legătura *naș/fin* (a cărei valoare sociologică — *tată/fiu* — o cunoaștem, v. mai sus, p. 61), corespunde perechii armenesti, definită de dublul raport *rege miraculos/print omenesc* și *tată/fiu*.

Toate îmbinările sînt bine respectate și aici, și acolo — totodată rudenia dintre cei doi protagoniști, inclusiv decalajul de generații, și distanța de netrecut care îi desparte: Dumnezeu acționează din cer, iar regele Artășes de pe lumea cealaltă.

Cît despre cauza însăși a antagonismului, ea persistă în ambele cazuri, dar cu prețul unei remarcabile preschimbări, care, fie și inversînd punerea problemei, lasă totuși neatîns datele ei esențiale și ajunge la un rezultat neschimbat.

În Georgia, Dumnezeu este făcut să-l pedepsească pe Amirani de un motiv și de două rațiuni;

1. Motivul: nesupunerea eroului și provocarea pe care o tot aruncă el.

2. Prima rațiune: să pună capăt sau să stăvilească puterea eroului asupra lumii.

3. A doua rațiune: să-l împiedice să nimicească viața de pe fața pământului.

În Armenia, sînt respectate aceleași componente, dar între ultimele două se petrece un fel de răsturnare de orientare, un fel de schimb de roluri:

1. Motivul: regele Artășes se minie din pricina neascultării și a asprelor muștrări ale fiului său.

2. Cauza conflictului este tot suveranitatea, dar învinuirea adusă de tată devine inversă față de cea din gesta lui Amirani: ceea ce i se reproșează prințului armean este *refuzul de a domni*, și nu abuzul de puterea suverană, de care se face, dimpotrivă, vinovat eroul georgian.

3. Distrugerea parțială a lumii îi este reproșată aici tatălui de către fiu, pe cînd în Georgia este invers. Altfel spus, Artawazd ridică împotriva tatălui său învinuirea pe care Dumnezeu o aduce fiului său Amirani.

Cum putem explica această răsturnare, această distorsiune care marchează legătura dintre mitul armenesc și legenda georgiană?

Sîntem siliți să ne punem o dublă întrebare: nu cumva epopeea armeană a desfăcut o biografie unică pentru a-i împărți componentele asupra a două generații, atribuindu-i tatălui o seamă de isprăvi războinice, iar fiului, nesupunerea și pătimirea? Sau poate, dimpotrivă, gesta lui Amirani să fi trecut pe seama fiului o viață de războinic pe care mitul armenesc, sau modelul acestuia, i-o atribuia tatălui?

**Tatăl care leagă
și fiul cel legat**

Biografia tatălui, a lui Artășes, strînge munți de izbînzi și de minuni care, în comparație cu personajul lui Amirani, îi lipsesc lui Artawazd, a cărui

viață se mărginește la sfidarea răposatului rege și la plățirea acestei greșeli. Desigur, faptele de arme ale suveranului armean nu-și află toate răspuns în legenda georgiană, dar mai multe dintre ele — și cele mai de seamă — le amintesc pe cele pe care gesta i le atribuie lui Amirani.

Artawazd triumfă asupra urmașilor lui Aždahak, care nu este altceva decât un avatar al Monstrului indo-iranian cu trei capete (vezi mai sus, Cap. I, p. 62); el măcelărește tot neamul „urmașilor balaurului“, niște demoni cărora le pirjolește ținutul; el o cucerește, răpind-o cu lațul, după un salt uluitor al calului său pe deasupra marelui riu Kura, pe Satinik, prințesa alanilor, care se află în strinsă înțelegere cu spița demonilor nimicită mai înainte (Moise de Khoren, II, 48—50). Putem recunoaște în toate acestea izbînzile cele mai de seamă care marchează una după alta cariera lui Amirani: victoria asupra Celui cu trei capete și asupra *balaurilor care s-au născut din el*, măcelărirea tuturor demonilor, răpirea unei logodnice, ea însăși de obîrșie demonică, la care a ajuns datorită zborului miraculos al calului pe deasupra mărilor. Și o altă potrivire: șirul aventurilor lui Artașes se încheie prin distrugerea parțială a lumii, tot după cum faptele lui Amirani iau sfîrșit atunci cînd el a pustiit aproape tot pămîntul. Obținem astfel următoarea schemă:

	Armenia	Georgia
O viață de erou și nimicirea parțială a lumii	Artașes	Amirani
Nesupunerea și întreitul chin	Artawazd	

Un atare transfer, înfăptuit într-un sens sau în celălalt pornind de la un mit care a preexistat atât epopeii armenesti, cît și gastei georgiene, ar fi de natură să explice fenomenul de inversare pe care l-am constatat mai sus. Artașes, luînd asu-

pră-și o viață de erou, trebuie deopotrivă să-și ia pe umeri și lipsa de măsură care este încheierea firească și de neocolit a acesteia. Am putea astfel înțelege de ce suveranul, tatăl, cel ce pedepsește, primește o trăsătură negativă care ar părea de altfel să-i aparțină celui nesupus: distrugerea unei părți a lumii. Dar, în același timp, în persoana lui Artășes, totodată distrugătorul lumii și călăul eroului nesupus, se află în mod necesar concentrate două funcții pe care gesta georgiană le împarte între Amirani și Dumnezeu. El se află deci în dreptul său atunci când îi aduce fiului învinuiri care privesc suveranitatea, de vreme ce acesta este motivul care se află la obârșia zizaniei, ca motor al ei, motiv anterior modificărilor aduse de epopee sau de legendă. Dar lui nu-i este cu putință să-i reproșeze lui Artawazd — ca Dumnezeu lui Amirani — un abuz de suveranitate, de vreme ce rolurile au fost inversate: Artășes nu mai domnește, ci a murit; în schimb, Artawazd este stăpînitorul, și cu drept deplin. Iată de ce acuzația care i se aduce devine una inversă: Artășes nu-l poate învinovăți pe fiul său decît pentru refuzul de a mai domni — ceea ce și face.

Prin urmare, *trebuie* ca Artawazd să ia o atitudine negativă în privința suveranității, *fie prin exces, fie prin lipsă de participare*. Situația dată impune cea de a doua soluție.

Confruntînd tradițiile georgiană, cerkeză și abhază am constatat că eliberarea eroului înlăntuit, cu toate consecințele ei, făcea obiectul a două concepții diferite, reprezentînd fețele opuse ale aceluiași mitologem: păstrarea lumii așa cum a făcut-o Dumnezeu este condiționată de ținerea în captivitate a eroului pedepsit prin chin.

Vom putea constata acum că și în Armenia lucrurile stau la fel și că versiunea „negativă” (de tip cerkez) a lui Moise de Khoren cunoaște o complinire „pozitivă” (de tip abhaz) într-o tradiție transmisă de un autor cu mult mai vechi.

Versiunea lui Eznik: domnia cea cu neputință

Ea este datorată penei curgătoare și învățate a episcopului armean Eznik din Kolb, care a încheiat de scris către anul 440 o lucrare pe drept cuvânt celebră, cunoscută sub numele de *Împotriva sectelor (Elc alandoc')*, dar pe care o vom intitula mai degrabă, urmîndu-l pe părintele Mariès, *De Deo*²⁵. Combătînd cu energie și cu vioiciune credințele mincinoase cunoscute la vremea sa, Eznik furnizează unele prețioase informații asupra doctrinelor, a mitologiilor, a legendelor și a practicilor păgîne care erau în ființă în Armenia de la începutul sec. V e.n. El ajunge astfel să rezume pe scurt o credință populară armenească asupra eroului Artawazd:

Meșteșugul demonilor de a lua mințile i-a înșelat pe armenii închinători la zei mincinoși, (făcîndu-i să creadă) că demonii l-ar fi pus în fiare pe un anume Artawazd, care mai trăiește și astăzi și trebuie să iasă și să pună stăpînire pe lumea asta; iar necredincioșii rămîn legați de această nădejde mincinoasă, ca și evreii, care rămîn încătușați de zadarnica nădejde că David trebuie să vină să clădească Ierusalimul, să-i adune pe evrei și să domnească acolo peste ei²⁶.

Nu este mult, dar puținul acesta ne învață foarte mult și are darul de a confirma anumite puncte hotărîtoare. Mai întii, avem de acum încolo siguranța că legenda eroului încătușat era cunoscută în Caucaz încă înainte de sec. V și că era îndeajuns de populară, de vie, pentru ca autorul să-și ia osteneala de a o pomeni și de a o lua în deridere. Apoi, textul confirmă vechimea rolului pe care un număr de versiuni recente li-l atribuie demonilor în prinderea eroului. Ca și în cea de a doua versiune georgiană și în povestirea lui Moise de Khoren, demonii sînt cei care l-au pus pe Artawazd în fiare: *zomn Artawazd anun argeleal ic'ē diwac'* („Devii îl țin încătușat pe un anume Artawazd“). Tocmai de aceea și este folosită legenda în demonstrația apologetului armean, pentru a ilustra următoarea afirmație:

iasmele răufăcătoare, „balaarii” și „Devii” nu au nici o putere să țină înlanțuită la ei vreo ființă vie, pentru că nu sînt decît niște „dobitoace”. Și sînt luate două exemple, fiecare privitor la o credință mincinoasă: cea după care Alexandru cel Mare ar mai fi în viață, ținut în captivitate de „balaari” (*ibid.*), și cea privitoare la Artawazd.

Convingerea eshatologică pe care o putem ghici prin mijlocirea povestirilor despre Amirani și care prinde un și mai limpede contur în legendele abhaze primește aici o expresie și mai categorică: prizonierul rămîne în viață pe vecie și trebuie să se elibereze odată și odată, trebuie să „iasă” (*elanel*); exemplele puse în paralelă cu soarta lui Artawazd vorbesc în același sens: grecii speră în eliberarea lui Alexandru, evreii în întoarcerea lui David. Celelalte versiuni caucaziene dau acestei nădejdi și acestei siguranțe într-o eliberare viitoare o formă diferită: ele n-au mai păstrat din ea decît strădania mereu reîncepută — tot pe atît de încăpățînată, pe cît de zadarnică — pe care eroul o face de a se smulge din lanțurile sale; cît despre nădejdea pe care o au oamenii, ea s-a preschimbat într-o primejdie pentru omenire. Venerabila mărturie armenească se întîlnește, peste un răstimp de cincisprezece veacuri, cu spusele legendei abhaze; eliberarea prizonierului nu numai că nu este indiferentă, ca în Georgia, sau de temut, ca la cerkezi, ci este ținta unei nădejdi fierbinți.

Textul lui Eznik mai aduce, în fine, și un indiciu prețios asupra unui punct capital, întîlnindu-se și în această privință cu povestirile abhaze: este vorba despre legăturile dintre cel pedepsit și suveranitate. Eznik formulează limpede credința răspîndită „la armenii închinători la zei mincinoși”: ei sînt convinși că Artawazd trebuie să se elibereze odată și odată din lanțuri și „să pună stăpînire pe lumea asta” (*uneloc'z-așxarh-s*). Cuvintele întrebuintate nu lasă loc nici unei îndoieli: este vorba tocmai despre

pământ, despre pământul *acesta al nostru*, după cum ne-o arată articolul postpus -s, care desemnează lumea de aici, de aproape ²⁷, opusă restului universului (atît cerului cît și lumii de apoi). Construcția folosită aici — participiul viitor în -oc + verbul „a fi” — exprimă viitorul de necesitate, obligatoriu: *uneloc icē*, „el are, trebuie să pună stăpînire”: această marcă a necesității corespunde perfect aspectului eshatologic al credinței păgîne.

Cît despre verbul *unel*, „a apuca, a ține, a stăpîni”, el desemnează posesiunea fermă, proprietatea (cf. hittitul *ep-mi* „apuc, am”), pe cînd posesiunea „slabă”, apartenența este exprimată cu ajutorul unei cu totul alte construcții, care nu face apel la verbul *unel* ²⁸.

Prin urmare, în cel mai vechi stadiu al legendei, eliberarea lui Artawazd echivalează cu domnia lui asupra lumii acesteia a noastre. Este vorba despre o urcare la domnie și despre o suveranitate dorită, chemată de către oameni, așa după cum o arată comparația pe care o face Eznik, care aseamănă credința armenilor cu cea a evreilor care nădăjduiesc în întoarcerea și în domnia lui David.

Intervenția acestei atestări armenesti are deci un dublu interes. Ea confirmă vechimea interpretării complet pozitive a eliberării prizonierului și a urmărilor acesteia pentru omenire; atitudinea abhazilor nu este deci rezultatul unei remodelări specifice lor, ci corespunde uneia dintre valențele mitului original. Ea mai demonstrează, în fine, că paralela în confruntare a celor două concepții opuse nu este un fenomen recent: ea apare la fel de bine din confruntarea textelor armenesti din Evul Mediu timpuriu, ca și din cea a tradițiilor georgiene, cerkeze și abhaze, mai tinere cu douăsprezece pînă la cincisprezece veacuri.

Vîrsta de aur a omenirii și răsturnarea lumii — ambele teorii aparțin cu siguranță, și una, și cealaltă, și anume împreună, celui mai vechi fond al mitului lui Amirani.

ÎNMORMÎNTAREA DE VIU ȘI ÎNCERCĂRILE DE ELIBERARE

Toate stîncile crăpară la temelie și se desfăcură ca niște bucăți sub apăsarea unor pene: o parte a bolzii fu văzută izbucnind în sus, ca ridicată spre cer de niște fire iuți: flăcările roșiatice și verzui ale pucioasei și lava cea neagră a scurgerilor de argilă topită se izbiră și se infruntară o clipă sub un dom majestuos: apoi se văzu cum lungile coame de stîncă mai întii se clatină, apoi se înclină, apoi se prăbușesc rînd pe rînd (...).

Uriășul își dormea somnul de veci în mormîntul pe care Dumnezeu i-l făcuse pe măsură (...).

Alexandre Dumas, Viconte de Bragelonne, vol. IV, cap. LXII.

I. CEA DE A DOUA FAZĂ A CHINULUI: SUB STÎNCA CEA BOLTITĂ

Cutremurul și înmormîntarea de viu

Iată-l deci pe Amirani încătușat de stîlpul cel de nedeazădăcinat. Îndată după aceea, Dumnezeu îl acoperă cu un munte alcătuit ca o calotă de stîncă. În mormîntarea lui de viu are loc astfel:

Dumnezeu îl acoperi pe Amirani cel cetluit cu ghețarii Gerget'i și cu muntele Kazbeg, ca să nu mai vadă nici cerul, nici pămîntul și să fie lipsit de lumină și de bucurie. De atunci, Amirani se află încătușat în adînc (LA 1, p. 217).

Această fază a pedepsei implică o uriașă răsturnare geologică, punerea în mișcare a unui

dintre cei mai impunători ghețari din Caucaz și mutarea din loc a celui mai înalt masiv muntos după Elbruz. Nu este deci vorba despre o simplă închidere în fundul unei peșteri, ci despre un impresionant cutremur de pământ, care face parte din cosmogonia și din mitologia etiologică¹. Aceasta, pentru că ghețarii și masivurile Caucazului și-au dobândit așezarea și forma definitivă doar în urma unei atare pătimiri a pământului.

Cele mai multe versiuni, chiar și cele mai puțin circumstanțiate, pomenesc mutarea din loc a munților pe care Dumnezeu o înfăptuiește ca să-l înmorminteze pe osîndit:

El îl acoperi cu un munte uriaș (LA 4, p. 249).

Muntele îl învălui de sus în jos ca o căciulă (LA 19, p. 267).

Această orogeneză artificială ia adesea înfățișarea unui măreț cataclism:

Se stîrni o furtună înspăimîntătoare, cu tunete și fulgere, munții se strămutară din loc și tăiară calea ce ducea pînă la Amirani (LA 24, p. 303).

Dar eroul nu se află singur sub bolta cea de stîncă. Alături de el stă copoiul Q'urşa, născut dintr-o pereche de vulturi:

Toată ziua, clinele linge lanțul cel plin de mușchi și de rugină, îl linge și subțiază fierul cel albastru. Lanțul stă să se rupă, inima lui Amirani tresaltă de bucurie, iar el trage nădejde să fie iar liber și să se miște. Dar în clipa aceea, în Joia Mare, blestematul de fierar bate cu ciocanul în nicovală, și lanțul ajunge iarăși gros și tare (LA 1, p. 217).

Truda fără folos a ciinelui intraripat poate fi regăsită în cele mai multe variante, chiar și în cele mai vechi sau mai îndepărtate. De pildă la cerkezi:

Clinele culcat lîngă tine îți subțiază lanțurile. Ele au ajuns deja ca un fir de subțiri, e cît pe ce să le taie cu colții lui! Dar fierarii din fierărie se scoală devreme, bunii de ei! Ei bat în nicovală, iar lanțurile se string la loc (Gadagatl, nr. 62).

Am văzut că versiunea armeană, veche de peste zece veacuri, explică la fel ținerea în lanțuri a lui Artawazd (vezi mai sus, pp. 99-100).

Totuși, un anumit număr de variante concep și reprezintă în alt chip faza subpămînteană a chinului. De astă dată strădania lui Amirani — ajutat sau nu de cîinele lui — se abate asupra stîlpului și nu asupra lanțului:

Dumnezeu îl legă pe Aram-Xut'u (= Amirani) de un stîlp de fier de o sută de puduri și așază în fața lui un ciocan de patruzeci de puduri.

Tot anul, Aram-Xut'u smucește de stîlp ca să-l smulgă și să se elibereze. Cînd nu-i mai trebuie decît un pic de străduință, o codobatură vine și se așază pe stîlp. Aram-Xut'u se supără:

„Ce are de mă privește de sus?”

El aruncă ciocanul după pasăre, dar aceasta își ia zborul, iar stîlpul lovit de ciocan se înfige din nou în pămînt (LA 14, p. 309).

Acest grup de variante este de o uniformitate remarcabilă, găsim în el aceleași însemnări precise, de pildă specia păsării sfidătoare: este mereu vorba despre codobatură, chiar și în versiunile svane și abhaze². Fierarii nu par a juca în ele nici un rol, decît cel mult prin intervenția ciocanului; Amirani ar fi în acest caz, așa zicînd, propriul său fierar, dat fiind că ciocanul care apare la momentul oportun este socotit drept unealta firească a eroului:

Cu toții știu că Amirani ține în mînă un ciocan; împreună cu Q'ursă, el trage afară din pămînt stîlpul de care este legat; o codobatură se așază pe el. Întăritat, Amirani bate în stîlp cu ciocanul și îl înfundă astfel iarăși în pămînt. Dacă Amirani s-ar libera din legăturile lui, el i-ar nimici pe toți fierarii (LA 9, p. 236; cf. și LA 2, LA 15, LA 20, LA 23).

Așadar, cu toate că ei nu apar în aceste versiuni, Amirani îi socotește vinovați pe fierarii pentru reținerea sa în captivitate. Aceasta confirmă funcția metonimică a ciocanului, la care vom reveni într-un capitol viitor (vezi mai jos, pp. 198—200).

Deocamdată să rămînem la scenariul pe care ni-l transmit cele mai multe dintre variante:

Cîinele roade lanțul zile întregi și, de fiecare dată, lanțul este cît pe ce să se rupă în Joia Mare, dar atunci fierarii intră în tăcere în fierăria lor, se pun pe lucru și lanțul ajunge iar ca la început (LA 19, pp. 267—268).

Valoarea simbolică a gestului pare limpede: iată un eșantion din tipul de magie numită indeobște „simpatică” și pe care aș prefera să o numesc „analogică”, în care actul concret atrage după sine îndeplinirea automată a omologului său imaginar sau suprafiresc. Actorii acestei mici drame sînt perfect conștienți de efectele simbolice ale purtării lor, și exprimă relația fără nici o ambiguitate. Iată, de pildă, fierarul acesta ime-rețian (din Georgia de Apus, 1944):

În Joia Sfîntă, fierarul intră în tăcere în fierărie și bate de trei ori în nicovală cu ciocanul. Astfel, lanțurile lui Amirani se fac mai tari, iar el rămîne încătușat (LA 25, p. 292).

De altfel, fierarii știu — și o spun adesea — că gesturile acestea reproduc și înnoiesc operațiunea „mitică” prin care eroul a fost încătușat:

Cel care i-a făurit lanțul lui Amirani e un fierar, cu lanțul acela a fost el încătușat (*ibid.*).

Dar magia analogică nu este, singură, îndeajuns pentru a asigura eficacitatea operațiunii: este nevoie și de *tăcerea*, de *muțenia* înfăptuitorului. Cele mai multe variante insistă asupra acestei condiții imperative.

**Fierarul cel mut,
femeia cea vorbăreață și
nicovala cea zgomotoasă**

Fierarii sînt conștienți de necesitatea aceasta și explică ei înșiși faptul că eficacitatea simbolică a gesturilor lor depinde întru totul de muțenia lor. Iată faptele, așa cum le descrie în 1946 un fierar din Mtiuleti (Georgia de Răsărit), al cărui tată, la acea vreme în vîrstă de șaizeci și nouă de ani, fusese el însuși preot păgîn:

Amirani are un cîine de vînătoare care-i linge lanțul și îl tocește într-un an. În Joia Sfîntă, fierarul *cel tăcut* se scoală devreme, trece în fierărie, meșterește un lucru *în tăcere*, și așa e bine pentru familia lui. De pildă, taie o cruce de fier care se pune pe toarta unei putini cu unt.

Uite, potcoava de aici a fost bătută la poartă *în tăcere*, în Joia Mare.

Și ce-are asta de a face cu Amirani?

Ei bine, cînd fierarul intră în fierărie în Joia Mare și se pune pe lucru, lanțul (lui Amirani) ajunge iarăși gros. El meșterește un lucru mic, vreo zece sau cincisprezece minute, meșterește ceva, și anume pe mutește. Dacă vorbește, lucrul pe care l-a făcut nu mai are nici o valoare (LA 13, Virsaladze, 1958, nr. 536, pp. 318—319).

Ultima frază a fierarului georgian ne scutește de orice comentariu: interpretarea a fost dată de înșiși cei interesați.

În Caucaz, obligativitatea tăcerii, oricare ar fi ansamblul ritual sau protocolar de care ține, nu apare niciodată în mod izolat. Ea este legată în mod necesar de unele recomandări pozitive și negative, fără de care n-ar avea cum să fie pusă în practică și la a căror întărire și justificare contribuie și ea, la rîndul ei. Intră în joc aici mai multe sectoare ale experienței omenești: vorba, sexul, hrana, vederea etc. Legăturile care unesc aceste elemente și aceste moduri de comportament alcătuiesc un sistem complex, ca un fel de rețea de simboluri care se suprapune modurilor de comunicare practicate în mod obișnuit și le asigură înlocuirea în anumite circumstanțe determinate³. Astfel, o interdicție în privința unei activități date presupune și altele, care acționează asupra unor sectoare diferite și, în același timp, implică existența unei recomandări nemijlocit inverse.

Așa stau lucrurile și în gesta lui Amirani, și aceasta cu prilejul fiecăreia dintre ultimele două faze ale pătimirii lui.

Respectării de către fierari a unei interdicții de a vorbi îi corespunde încălcarea simultană a opreliștii de către femei. Fierarul din Mtiuleti, deja pomenit, își continuă astfel povestirea:

Femeile au obiceiul să-și pună un jug pe ceafă, și e foarte bine dacă cineva comandă un astfel de lucru făcut în tăcere. Nu poți sta lungă vreme în tăcere. Așa, anul trecut, a venit una să mă bată la cap și îmi tot vorbea. Eu n-am scos o vorbă. Pe urmă, a mai venit una, să

dea și ea din gură; eu am deschis ușa și i-am făcut, cu mina, semn să se ducă; dar tot n-am scos nici un cuvânt, m-am ținut tare (LA 13, *loc. cit.*).

Legătura dintre obiectele făurite și femeia nestăpînită constituie una dintre datele fundamentale ale ideologiei georgiene, pe care o vom regăsi adesea, exprimată prin mijloace variate. Aici, ea se manifestă sub două forme. Mai întîi, printr-o legătură aproape materială: fierarul meștește (în tăcere) un obiect ritual, pe care femeile îl poartă cu prilejul anumitor practici magico-religioase rezervate numai lor⁴. Pe de altă parte, femeile cele gureșe, venind rînd pe rînd să-l bată la cap pe fierarul cel mut, încalcă ele însele opreliștea. Această provocare rituală, care opune vorbăria nestăpînită a femeilor, muțeniei bărbatului, mai primește și alte moduri de exprimare, mai cu seamă în ultima fază a chinului lui Amirani (vezi mai jos, pp. 124—127).

Dar tăcerii fierarului îi corespunde în același timp un ecou sonor, un zgomot obligatoriu: cel al ciocanului care bate în nicovală. Gălăgia aceasta nu numai că nu poate fi evitată, dar ea este prescrisă anume și contribuie la eficacitatea simbolică a gestului care întărește lanțurile lui Amirani. Versiunea armenescă din sec. VIII ne-o spune limpede: Artawazd, în aceleași condiții ca și Amirani, este pe cale să se elibereze:

Dar, la zgomotul ciocanelor fierarilor care bat în nicovale, se spune că legăturile lui se întăresc iarăși (Moise de Khoren, II, 61).

Textul precizează expres că *zgomotul ciocanului pe nicovală* este cel care întărește iarăși legăturile prizonierului.

Muțenia rituală a fierarului are deci drept contrapondere sonoră nu numai vorbăria nestăpînită a femeilor, ci și zgomotul ciocanului căzînd pe nicovală. N-am putea fi atît de categorici pe temeiul unei mărturii unice și îndepărtate, dacă și alte motive, bazate pe un ansamblu de fapte bine întocmite între ele și indiscutabile, nu ne-ar îndemna să punem complexul ritual *tăcere/zgomot*

În legătură cu păstrarea lui Amirani în captivitate. Într-adevăr, gestul hotărîtor al fierarului nu este un act izolat sau de sine-stătător; el își are locul într-un șir lung și complex de rituri, care țin mai multe zile și a căror succesiune este marcată de o grăitoare alternanță între zgomote puternice și tăcerea absolută, cu corelativele lor din domeniul vizual, alimentar și sexual. Jocul acestor prescripții și al acestor opreliști formează un sistem dinamic al cărui țel nu lasă nici o îndoială: salvarea și restabilirea unei periodicități amenințate, a cărei perturbare ar duce la răsturnarea ordinii lucrurilor și ar pune capăt activităților care asigură existența omului și supraviețuirea societății.

Este deci vorba totodată de a isprăvi cu perioada care s-a scurs și de a pune în mișcare mecanismul celei ce stă să înceapă. Această grea trecere se îndeplinește în timpul săptămînii, dinaintea Paștilor: începînd în luna de după Florii, ea ajunge la punctul culminant în Joia Mare și se sfîrșește în Simbăta Mare. Mașinăria Timpului s-a tocit în decursul celor douăsprezece luni de mai înainte, echilibrul dintre forțele naturii s-a schimbat încet-încet. Dispozitivele care asigură în mod firesc ordinea lumii și orînduirea componentelor ei nu mai funcționează bine, iar puteri îndeobște despărțite încep acum să se amestece între ele. Dacă oamenii n-ar interveni cu tărie, natura invadatoare ar strivi viața socială și economică.

Muntenii georgieni și svani înfățișează această dramă prin recurgerea la imagistica demoniacă: demonii care domnesc asupra meleagurilor sălbatice și care erau alungați acolo au profitat de scurgerea timpului ca să se apropie puțin cîte puțin de locurile de unde fuseseră izgoniți. Cetele lor au năpădit pădurile, finețele, apoi ogoarele și grădinile, și amenință, pînă la urmă, înseși locuințele oamenilor. Nemulțumiți numai să pătrundă în case, ei caută să pună stăpînire și pe bunul cel mai de preț, pe vatră, și să se vîre și în

trupurile oamenilor (Bardavelidze, 1941, pp. 77—84).

Riturile din Săptămîna Mare, pe care svanii o numesc *heriă miś*, „vremea demonilor“, au ca obiect înlăturarea acestora din ținuturile locuite și umblate de oameni și alungarea lor pe meleagurile lor firești: în codri adînci, munți, pustietăți etc. Vreme de cinci zile, toate actele vieții cotidiene sînt investite cu o valoare rituală pe care nu o au întotdeauna, lucru la care se adaugă respectarea unor prescripțiuni și a unor opreliști specifice ⁵.

Focurile aprinse iarăși și demonii înlănțuiți

Infiltrarea unor puteri demonice se află în corelație cu stingerea înceată și cu pîngărirea focurilor domestice și sacre. O vatră ajunsă în stăpînirea demonilor sau pur și simplu atinsă de ei își pierde prin însuși acest fapt trăsătura sa cea mai de seamă: puritatea și puterea de a purifica, pe care muntenii *xevsuri* o exprimă în invocația lor:

O, Foc, dă-ne curățenia ta! (Bardavelidze, 1941, p. 84).

Fiecare seară este închinată alungării demonilor și reaprinderii focurilor. Luni seara ajunge asaltul demonic să fie cel mai tare. De atunci, operațiunile ofensive și defensive se vor reînnoi în fiecare zi, pînă la înfrîngerea demonilor, în dimineața Jorii Mari. Bărbații sau un reprezentant al lor, numit *myheine*, se învîrt în jurul vetrei scuturînd tăciuni. În același timp, mai mulți dintre ei (sau alt reprezentant al lor) bat tare cu o lopățică într-o piatră ⁶. Ei mai bat și cu pietre rotunde în tăișuri de coase. Flăcările, scintele și zgomotul de metal bătut în piatră alungă demonii, care fug pe ușa rămasă deschisă. Chiar în clipa în care are loc această primă izgonire, bărbații astupă ușile și ferestrele cu crăci și cu rugi de mărăcini aduși în aceeași zi în acest scop ⁷.

Aceste ritualuri se repetă în fiecare zi. Marțea mai este închinată și hranei îmbelșugate: este „ziua drojdiei”. Într-adevăr, demonii încearcă să cîștige iar în trupurile oamenilor și ale vitelor terenul pierdut înăuntrul casei. De aceea, ei stîrnesc ivirea în organism a unui fel de spirt de rea calitate, sau „drojdie”. Ca să dejoace acest atac fiziologic, cu toții, oameni și animale, trebuie să fie literalmente „plini”, sătui, astfel ca pătrunderii demonilor să nu-i mai rămînă nici un spațiu liber. Iată de ce lumea se hrănește sau este hrănită mai mult decît pe săturate: toate organismele vii ajung astfel să fie astupate prin excesul de hrană, exact cum se astupă deschiderile caselor cu ajutorul rugilor de mărăcini.

Mai rămîne ca demonii să fie alungați din sat și din împrejurimile lui. Tinerii se ocupă de aceasta în fiecă seară, bătînd una de alta două pietre, cît să scoată roiuri de scînteii. Alte activități se desfășoară afară și în cursul zilei, fiind repartizate în două serii opuse, una masculină și alta feminină, fiecare exercitată în domeniul economic definit prin diviziunea muncii pe sexe: bărbații, pe ogoarele cultivate, femeile, la prelucrarea laptelui. Cei dinți se duc la cîmp, sădesc în mijlocul fiecărui ogor cite un rug de mărăcine și așază la picioarele lui o piatră rotundă. În acest timp, cea mai vîrstnică dintre femei se duce pe malul apei, la izvor sau la rîu, de unde aduce, păstrînd cea mai adîncă tăcere, o piatră rotundă, menită să fie așezată sub sculele de muls, și un rug de mărăcine care va fi folosit la mînuirea donițelor de lapte. Să luăm aminte la simetria dintre comportamentul bărbaților și cel al femeilor: întrebuițînd accesorii identice, ei acționează în mod absolut invers. Bărbații *merg afară* ca să sădească rugii de mărăcini și să pună cite o piatră, pe cînd femeile *vin înăuntru* spre a aduce aceleași obiecte.

Joia Mare aduce izbînda hotărîtoare asupra demonilor, dobîndită pînă la anul viitor. În dimineața ei, fierarii cei muți meșteresc un lucru sau pur și simplu bat în nicovală de mai multe ori.

Ușa este iarăși astupată cu mare mulțime de rugi de mărăcini, „cel puțin vreo douăzeci“, precizează un informator svan (Çartolani, p. 158, nr. 2).

În cursul zilei, femeile împletesc fir negru. La căderea serii, sforile sînt prinse în jurul mîinilor și picioarelor tuturor membrilor familiei; cele care duc la îndeplinire această treabă sînt femeile⁸.

În aceeași seară, toate focurile sînt aprinse iarăși. Xevsurii (din Georgia de Răsărit) mai aprind unele și afară, în fața porții, și încing în ele săgeți fără ampenaj (*ok'i*), pe care le trag departe, strigîndu-le demonilor: „Na de mîncare, na de băut!“ (Bardavelidze, 1941, p. 83).

Zgomot de metal, scînteii din bătutul pietrelor, flăcărui mișcătoare din tăciuni și săgeți încinse, focuri ațîțate din nou — întreg acest acompaniament focos și gălăgios nu are cum fi rupt de opreliștile care marchează perioada imediat anterioară, a cărei contrapondere pozitivă o reprezintă. Într-adevăr, zilele care precedă înnoirea sînt închinată abținerii: tăcere, post, nemișcare, ascunderea sau stingerea focurilor.

Ca atare, nu se cădea să se mănînce bucate pregătite la vatra familiei. Dar de mîncat, tot trebuie mîncat. Ocolirea acestei dificultăți, dar fără compromiterea eficacității simbolice urmărite, o îngăduiau două expediente rituale. Unul dintre artificiile de procedură constă în acoperirea vetrei cu un zăbun mare ciobănesc, tot timpul mesei, luată într-o tăcere de mormînt. Al doilea procedeu e următorul: cînd se mănîcă bucate cu carne sau cu grăsimi, vatra este scoasă afară, adesea dusă în pădure. La terminarea mesei, se ascund cu grijă resturile, chiar și fărîmiturile. Apoi vatra este adusă înapoi în casă⁹.

Se întîmplă adesea ca familia întreagă, cu ramurile ei, să respecte opreliștile doar prin reprezentanți. De aici se trage obiceiul „celui ce ține postul“, *myt'me*. Așa se cheamă cel care ia doar asupra lui toate lipsurile prescrise și a cărui

purtare arată feluritele moduri de abținere pe care ar trebui să le respecte toată comunitatea, dar pe care constrîngerile vieții productive o fac să le încalce sau să le neglijeze. *Myt'me* rămîne culcat în întuneric de dimineața și pînă seara, fără să bea sau să mănînce. El are grijă să nu spargă sau rupă ceva, nici măcar o așchie de lemn, și stă într-o tăcere și muțenie completă.

Cu toate acestea, țintuirea în nemișcare a unui bărbat, deci a unor brațe de muncă, nu se află la îndemîna oricărei familii, mai ales nu la a celor puțin numeroase. Svanii au născocit un obicei care îl înlocuiește pe cel de mai sus și care are aceeași valoare simbolică: ajunge să se lege și să se imobilizeze un *scaun de lemn*, care ajunge astfel *myt'me*, fără nici o intervenție omenească (Bardavelidze, 1941, pp. 11—12). Vom reveni îndată la acest remarcabil rit de substituie, în mod vădit paralel cu captivitatea mitică a lui Amirani.

Complexul legături-tăcere-post

Secvențele propriu-zis mitice din gesta lui Amirani — adică etapele chinului lui — se află în legătură cu ansamblul ritual al „vremii demonilor”. Eroul prizonier intervine, de altfel, în mod direct în ea, de vreme ce unul dintre riturile finale este menit tocmai întăririi lanțurilor lui. Dar acum știm deja că gestul simbolic al fierarului se leagă el însuși cu mai multe șiruri de purtări prescrise sau interzise.

Potrivirea dintre ceea ce se petrece în acea dimineață în fierărie și toată frămîntarea care pune stăpînire pe case și pe cei ce sălășluiesc în ele este vădită: scînteilor și huietului nicovalei izbite de ciocan îi răspund flăcăruile, loviturile și zgomotele de metal, componente obligatorii ale „săptămîinii demonilor”. Ca și acestea din urmă, gestul simbolic al fierarului joacă deci un rol nu numai în ținerea în fiare a eroului înmormîntat de viu, ci și în repunerea paralelă în mișcare a

mecanismului periodicității amenințate. De aici tragem încheierea că prizonieratul lui Amirani este la fel de necesar bunei orînduirii a lumii ca și alungarea forțelor primejdioase ale naturii: tot șirul acesta mitico-ritual nu are decît acest țel.

Dar noi mai știm și că acel dezmăț de lumină, de zgomot și de mîncare, nedespărțit de „săptămîna demonilor“, este opus purtărilor abstinente care îl contrabalansează și care definesc perioada imediat anterioară. Or, constatăm că starea materială în care se află Amirani cel înmormîntat de viu îi impune și lui să păstreze aceleași opreliști ca și oamenii, și anume în același timp cu ei.

Întocmai ca și svanul „care postește“ (*myt'me*), el este, anume, hărăzit nemișcării, datorită înseși lanțurilor care îl țin legat. Pe deasupra, ca o urmare a chinului în cea de a doua fază a lui, cea a înmormîntării de viu, el este condamnat la *tăcere* și la *lipsa de lumină*. Orice comunicare *sonoră* îi este cu neputință, îngropat cum se află sub un munte. Pentru același motiv, el este „lipsit de lumină“, după cum o spun la fel de bine povestitorii georgieni, ca și textul armenesc din sec. VIII (vezi mai sus, pp. 99—100). Pentru ca paralela cu riturile care preced „săptămîna demonilor“ să fie întărită întru totul, acestui inventar al privațiunilor îi mai lipsește cea a hranei, postul constituind un factor esențial al acestei perioade, cel puțin pe plan ritual. Or, seria alimentară nu lipsește din miturile referitoare la Amirani, ea manifestîndu-și efectele sub trei forme, după populațiile luate în considerație. Într-adevăr, georgienii, cerkezii și abhazii au întocmit și realizat în moduri diferite echivalența simbolică imaginară a postului ritual.

În Georgia, trebuie comparat tainul de uriaș al lui Amirani, dinainte de a fi prins, cu ceea ce mănîncă după ce a fost îngropat de viu. „Meniul“ eroului aflat în libertate a ajuns la georgieni proverbial și este înfățișat în versuri stereotipe:

Lui Amirani îi trebuie puțin, el cu puțin se satură:
La prînz, un bivoli în putere, la cină trei nu-l satură!
(LA 1, p. 206).

Încătușat în închisoarea lui de stîncă, este supus unui regim de foamete:

Dumnezeu îi îngăduie o plîne și o măsură de vin pe zi. În fiecare zi, un corb i le aduce și i le pune în față (LA 1, p. 217).

Vom admite cu ușurință că o atare „rație” valorează cît un post, cît o lipsire de hrană, mai ales pentru un colos care se îndestula cu cel puțin patru bivoli pe zi.

La cerkezi, aspectul alimentar al chinului primește o expresie și mai explicită: eroul sau semizeul încătușat rabdă de sete, iar lipsa băuturii constituie un element specific al pedepsei:

Cînd cel osîndit se apleacă să bea un pic de apă de izvor, vulturul se repede și bea pînă și ultimul strop (Axel Olrik, *Ragnarök*, p. 152).

Versiunea cerkeză de răsărit, mai prolixă, dezvoltă poetic această variantă a chinului lui Tantal:

Cu toate valurile rîurilor și ale mării care scaldă lumea,
Nici stropul cel mai mic de apă nu-i pentru Nesren!
În munți curg apele izvoarelor cu mare vuiet,
Dar el, cel prins, nu poate nici măcar sorbi un blid
de apă!
Setea îl chinuie, acolo sus, în vîrf de Elbruz (*Narty, Kabardinskij epos*, p. 299).

În Abhazia, postul și ieșirea din el sînt incorporate mitului însuși, fiind puse în legătură cu nădăjduita eliberare și cu repunerea în lanțuri a eroului. După versiunea publicată de Garckija în 1887, Dumnezeu i l-a încredințat pe Abrskil sub strajă vrăjitoarei care urzise planurile pentru prinderea lui (cf. LA 23, p. 310 și mai sus, p. 98, nr. 8). Ea primise poruncă să nu-l hrănească pe prizonier pînă nu i se va supune lui Dumnezeu. Dar babei i se făcu milă de el și încălcă porunca, dîndu-i de mîncare lui Abrskil. Dumnezeu o pedepsi pe dată, preschimbînd-o într-un cîine. Tot anul, calul eroului, care îi împărtășește captivitatea, îi roade și îi subțiază lanțul. Chiar în clipa în care el stă să se rupă, cîinele-vrăjitoare, care pînă atunci postise, se pune pe mîncat.

De cum ciinele mănincă, lanțul se face iarăși la fel de gros și tare ca la început, iar Abrskil este din nou legat pentru încă un an (LA 26, Garckija, S.M.O.M.P.K., XIII, 1892).

Povestirea se complică — dar nu se și înțe-
toșează — datorită disocierilor funcționale și trans-
ferurilor de caractere, dar schema rămîne limpede:
fie că lipsa de hrană este îndurată de Abrskil
ori trecută asupra vrăjitoarei devenite ciine, ea
este oricum impusă celor ce sălășluiesc în peșteră.
Postul trebuie mai întii ținut, iar apoi încălcat,
pentru ca starea de captivitate să se păstreze.
Vom lua totuși aminte că, de astă dată, fierarii au
ieșit din scenă: lanțul cel tocit se face iarăși la
fel de gros și fără amestecul lor. Această substi-
tuire ilustrează mai bine decît orice fel de comen-
tariu legătura adîncă dintre *abținerea de la mîn-
care* și *tăcere*, pe de o parte, și dintre *mîncat* și
facerea zgomotului, pe de altă parte, contrastul
dintre ele îndeplinind aceeași funcție în mitul
abhaz ca și în ritualul din fierărie: aceea de a
întări lanțurile prizonierului. Această conformi-
tate simbolică se extinde deopotrivă și asupra
dialecticii complexe care ritmează ritualurile din
„săptămîna demonilor”: huietul de metal este în
acord cu ghiftuirea cu hrană, și unul și cealaltă
încălcînd opreliștile strict respectate pînă atunci;
această dublă încălcare are drept rezultat alun-
garea forțelor descătușate ale naturii în ascunzi-
șurile lor obișnuite și ținerea lor în acele locuri.

Legat și înmormîntat sub un dom de stîncă,
Amirani — sau omologul său Abrskil — reia, ori-
cît de rău i-ar cădea, formele de viață cumpătată
la care s-au supus muntenii georgieni în perioada
care precedă îndeaproape răsturnarea din fiecare
an. Echivalența dintre legături și lipsuri este, de
altfel, subliniată cu ajutorul substituirii simbolice
pe care o propune de la sine materialul băstinaș.
Am văzut cu puțin înainte că grupul familiei îi
încredințează unui reprezentant „care postește”
(*myt'me*) grija de a asigura singur stricta res-
pectare a tuturor opreliștilor: nemișcare, tăcere,
post etc.

Mai știm, de asemenea, că familiile prea sărace pentru a scoate astfel un bărbat de la îndeletnicirile de zi cu zi recurg în acest caz la o înlocuire, care are aceeași valoare și același efect ca și toate reținerile impuse unui *myt'me*. Cel legat fedeleș este un scaun de lemn, iar prizonieratul acestei mobile echivalează cu izolarea și cu abținerea unui *myt'me*. Svanii exprimă astfel această ecuație:

Scaunul legat fedeleș este atunci un *myt'me* (Bardavelidze, 1941, p. 19).

Ajunge așadar *legarea* unui obiect întru nimic sortit unei atare întrebuintări pentru ca el să fie pe dată investit cu o semnificație puternică și complexă. Simpla prezență a acestui substitut atât de elementar evocă automat nemișcarea, tăcerea și postul unui bărbat. Acest spor de înțeles care cuprinde deodată scaunul de lemn provine doar de pe urma legăturilor în care este înfășurat¹⁰. Aici trăsătura pertinentă o alcătuiesc, prin urmare, legăturile: adăugarea lor îi dă întregului eficacitatea lui simbolică.

Exact în aceeași clipă, și tot în așteptarea răsturnării din fiecare an, Amirani este și el paralizat de lanțurile lui. Această autonomie și putere simbolică a legăturilor întărește ceea ce paralela dintre purtările rituale și fazele chinului lăsa deja să se întrevadă: captivitatea lui Amirani și împrejurările ei nu au numai valoarea unei pedepse, — deși o au și pe aceasta —, ci întrunesc o funcție bine definită în marea mașinărie mitică și simbolică prin care este asigurată întoarcerea la periodicitatea firească și sînt garantate, pentru un an întreg, mersul și rînduiala lumii.

Paralela dintre lanțurile lui Amirani și legăturile simbolice înnodate de oameni nu se oprește aici. Scaunul legat se află în raport cu țintuirea prizonierului pînă în clipa în care el se va elibera. Dar știm că el va fi atunci pus din nou în lanțuri, în zorii Joii Mari, printr-un fel de refacere, de reînnoire a lanțurilor lui. Or, tot atunci, femeile svane împletesc, după cum ne amintim, niște

fire de culoare neagră. Seara, cînd totul a revenit la normal și cînd întreaga lume și-a reluat mersul obișnuit, ele leagă cu aceste fire mîinile și picioarele celor ce locuiesc în casă. Aceste legături au fost toarse în vreme ce, sub povara muntelui Elbruz, se întăreau și se făceau la loc lanțurile lui Amirani. Sforile le sînt legate oamenilor în aceeași zi în care Amirani este încătușat din nou pentru un an.

Echivalența simbolică dintre *fir* și *lanț* nu se străvede numai din examinarea acestor ritualuri. Ea este pe larg înfățișată, pusă în scenă, în cuprinsul mitului însuși. Astfel, o versiune abhază culeasă în Mingrelia ne dă prilejul de a asista la prefacerea firului în lanț; Dumnezeu i se adresează lui Amirani (numit aici Aram-Xut'u):

„Am să te înfășor cu un fir, ia să vedem dacă-l rupi!“

„Cum să nu?“, îi răspunse Aram-Xut'u.

Atunci Dumnezeu îl înconjură cu un fir, făcu semnul crucii și firul se preschimbă într-un lanț (LA 14, p. 309).

Captivității lui Amirani, în starea ei de început, îi corespunde datina scaunului legat, iar repunerii sale în fiare, ritul oamenilor legați cu firul negru. Vom lua seama la faptul că această din urmă operațiune este făcută *de femei*, cu ajutorul unor fire pe care *le-au făcut ele însele*. Or, femeile, în persoana unei neveste prea guralive, poartă toată răspunderea neizbînzii lui Amirani la ultima lui încercare de a scăpa, aceea care pune capăt celei de a treia faze a chinului său.

II. A TREIA FAZĂ A CAZNEI: SUB CERUL LIBER

Femeia cicălitoare

și închisoarea care se închide iarăși

Din timp în timp — în fiecare an, sau tot la doi sau șapte ani —, închisoarea de stîncă a lui Amirani ajunge să se deschidă, doar pentru o singură noapte. Un singur povestitor plasează acest eveniment în calendar: el are loc în noaptea

de Anul Nou (LA 27, p. 29). Celelalte versiuni nu-i atribuie nici o dată precisă, nici nu-i arată locul în raport cu celelalte peripeții ale povestirii. Faptul se desfășoară după un plan propriu, fără nici o interferență narativă cu cele de mai sus. Autonomia aceasta este respectată de toate variantele: fără nici o pregătire în povestire, fără vreo tranziție, ni se arată cum muntele se deschide sau stă să se deschidă. Cei mai mulți povestitori menționează cu acest prilej că faptul se repetă cu regularitate. Scena are loc pe culmea Caucazului, dat fiind că pînă la Amirani nu se poate ajunge decît cu prețul unei primejdioase cățărări, fiind nevoie de piroane de metal înfipite în ghețar (LA 1, p. 218; LA 27, p. 289 și *passim*). Un vînător rătăcit (uneori un păstor) îl descoperă pe eroul încătușat pe munte. Nu departe de el se află sabia sa, la care nu poate însă ajunge; dacă ar ajunge la ea, și-ar rupe lanțul și s-ar afla slobod. El îi cere omului să-l ajute, iar acesta, după unanimitatea variantelor, primește:

Eroul îi spuse cu glas scăzut (literalmente „în tăcere“, *çumad*):

„Eu sînt Amirani, nu te teme. Du-te, adă-mi aproape sabia care plînge colo jos după mine, și pe urmă mă descurc eu!“

Vînătorul se apropie de sabia, o trase cu toate puterile, dar nu izbuti nici măcar să o clintească.

Cînd Amirani văzu așa, îl cuprinse o asemenea minie, că munții începură să se prăbușească și să vuiască la fel ca tunetul.

Atunci ei încearcă un alt mijloc: vînătorul ține sabia cu mîinile, iar Amirani îl trage de picioare. Dar acest „prelungitor“ omenesc nu poate face față oricărei încercări, iar vînătorul cel binevoitor începe să se desfacă în bucăți. Atunci Amirani îl trimite acasă pentru a căuta un „ham“ (*sabeli*), cu ajutorul căruia să-și poată trage sabia lîngă sine, ca, în sfîrșit, să-și taie lanțul:

„Du-te și străduiește-te să aduci lanțul de la vatră și cureaua de la plug, dar așa ca să nu te vadă nimeni; dacă o fi totuși să te vadă cineva, nu zi nimic și nu te întoarce către înapoi.“

Vinătorul plecă, zorii erau la revărsat. El se duse acasă, desfăcu lanțul de la vatră și cureaua de la plug. Cum se grăbea el către Amirani, nevasta îl văzu și se luă după el:

„Bărbate, unde te duci cu lanțul de la vatră și cu cureaua de la plug?”

Vinătorul își ținu mai întâi firea, nu spuse nici pîs și nu se întoarse către neroada de nevastă-sa. Dar, pînă la urmă, sătul, se întoarse, lăsă jos lanțul și cureaua, luă un băț și-și bătu nevasta cum trebuie. Apoi porni iar către Amirani și ajunse la locul unde socotea să-l găsească, dar pe munte nu mai era nici o crăpătură și nici urmă de Amirani (LA 1, p. 218).

În mai multe versiuni, Amirani îi arată vinătorului că primejdia avea să vină din partea nevestei și îi spune să se păzească:

„Fii bun și ajută-mă să ies de aici. Du-te și caută atîtea hamuri cîte trebuie pentru patruzeci ori șazeci de perechi de bivoli. Dar să știi că nevastă-ta o să se ia după tine și o să te întrebe unde te duci. Nu te uita la ea, cu toate țipetele ei, căci de nu, muntele meu are să se închidă la loc.” Vinătorul făcu după spusele lui Amirani. Dar nevastă-sa se luă după el pînă la marginea satului și atîta îl necăji cu țipetele ei, că vinătorul se uită pînă la urmă la ea și îi strigă: „Ce vrei, afurisito?”

Ajuns la muntele lui Amirani, vinătorul văzu că el se închisese deja la loc (LA 7, p. 281).

Nevasta cea cicălitoare întrebuițează uneori un șiretlic ca să-l silească pe vinător să se întoarcă spre ea:

Amirani îi ceru omului aceluia:

„Du-te și adu de-acasă un ham ca să mi-l împrumuți. Cînd ai să mi-l aduci, dacă o femeie se apucă să strige, nu-i răspunde, nu te uita la ea.”

Omul se duse, făcu rost de un ham și îl luă cu el. Nevastă-sa îl văzu că ia hamul și se luă după bărbatu-său, strigîndu-i:

„Bărbate, unde te duci cu hamul? Unde te duci? Vino acasă, vai de capul tău, fiul îți e pe moarte!”

Bărbatul se uită îndărăt și pe dată nevasta îi rîse în nas și îl întrebă:

„Unde te duci cu hamul?”

Bărbatul nu-i răspunse nevestei, dar hamul nu-i mai fu lui Amirani de nici un ajutor.

Iată de ce este Amirani dușmanul femeilor. El mai e și dușmanul fierarilor, pentru că în Joia Mare, dis-de-diminează, ei bat cu ciocanul în nicovală, ceea ce face ca lanțul subțiat, tot fiind lins, să se îngroașe iarăși, iar Amirani nu mai are, nici atunci, cum să-și rupă lanțul (LA 3, Ç'îç'inadze, p. 365).

Mai multe variante insistă asupra obligativității nu numai a *mușeniei*, ci și a *tăcerii* impuse vînătorului; Amirani îi spune astfel:

Desfă în tăcere lanțul care atîrnă deasupra vetrei și vino înapoi să-mi legi cu el sabia (LA 27, p. 289).

Interdicția oricărei comunicări *vizuale* și *sonore* între *bărbat* și *soție* este păstrată de toate versiunile și repetată din plin de toți povestitorii, în mai multe rînduri.

Este adevărat că această întocmire reproduce pe planul și în limbajul mitului sistemul real al purtărilor pe care ideologia și structura socială proprii muntenilor din Caucaz îi fac să le adopte obligatoriu în toate împrejurările. Relațiile dinlăuntrul perechii conjugale se bazează pe o dușmănie abia mascată și impun lipsa aproape totală de comunicare între soți, exprimată mai ales prin opreliști privind *văzul* și *auzul* (S.R.G., pp. 81—83).

Dușmănia lui Amirani împotriva spitei femeiești își are deci obîrșia în vorbăria nestăpînită a unei femei, care, strigînd la bărbatul ei, încalcă o opreliște fundamentală și îl împinge și pe el să încalce o alta, complementară celei de mai înainte. Nevasta calcă o îngrădire de ordin sonor, ceea ce aduce cu sine trecerea peste o interdicție de ordin vizual din partea bărbatului și, pînă la urmă, provoacă nenorocirea lui Amirani: asupra lui muntele se închide iarăși.

La urma urmei, dacă Amirani arde de dorința de a le pedepsi pe femei cu nimicirea — după cum povestitorii tot repetă pe întrecute —, aceasta se petrece pentru că una dintre ele a vorbit atunci cînd regulile sociale o obligau să tacă, cel puțin în fața bărbatului ei. Setea de omor care îl stăpînește pe Amirani a ajuns chiar să treacă în zicală:

Cum se spune, dacă Amirani ar ajunge slobod într-o zi, el i-ar nimici pe toți fierarii și pe toate femeile (LA 4, p. 249).

Vom lua aminte că această înlănțuire a faptelor și reacția finală a lui Amirani, exprimate în cadru legendar, corespund întocmai atitudinii pe

care ar fi avut-o un muntean din Georgia, pus în aceleași împrejurări. La xevsuri, o asemenea purtare din partea nevestei putea să-i aducă acesteia moartea neîntârziată: bărbatul ei ar fi înjunghiat-o pe dată, fără vreo altă procedură și fără să aibă parte nici de cea mai mică muștrare. Ori cel puțin i-ar fi tras o bătaie în lege — ca vînătorul din LA 1, care-și „ceartă” nevasta prea vorbăreață bătînd-o cu bățul.

Rituri „de legare” și mitul „închiderii”

Nu putem să nu subliniem consimțămîntul general care face din pălăvrăgeala unei femei unul dintre factorii esențiali ai ținerii lui Amirani în captivitate, indiferent de care fază a chinului ar fi vorba. Există un vădit paralelism între înșiruirea faptelor care duc la întărirea lanțurilor în dimineața Joi Mari și șirul celor care duc la închiderea muntelui. Tăcerii fierarului care intră în covălia lui îi corespunde tăcerea vînătorului care intră în casă pentru a lua din cui lanțul de la vatră. Pe de altă parte, este limpede că femeile care vin pe rînd să-l stingherească cu vorbăria lor pe fierarul care muncește, încălcînd astfel opreliștea și stîrnindu-l pe cel din fața lor să facă la fel, fac pereche cu nevasta care își strigă bărbatul și îl silește să treacă peste o interdicție sonoră sau vizuală. Scena rituală care se petrece în fierărie se află așadar în corelație nemijlocită cu purtarea pe care mitul le-o atribuie vînătorului și nevestei lui.

Legătura a fost simțită și formulată de povestitorii georgieni, sau cel puțin de unul dintre ei. Nu fără o anumită îndeminare romanească, el a unit și a îmbinat cele două episoade într-o singură istorisire:

Odată, în ajunul Anului Nou, un vînător plecă la vînat pe ghețari. Acolo, el ucise o capră neagră. Cum dădu noaptea peste el, se porni să-și caute un adăpost. Ajunse la o ruptură care se căsca între stînci și văzu înăuntru

un uriaș încătușat. Cuprins de spaimă, el era eșt pe ce s-o ia la fugă, tocmai cînd Amirani îl strigă și îi ceru să-i dea sabia lui, care se afla nu departe! Vînătorul trase de sabie, dar nu reuși să o clintească din loc. Atunci Amirani îi zise:

„Apucă sabia cu mîinile, iar eu te-oi trage de picioare și așa om aduce-o încoace.“

Vînătorul așa și făcu. Amirani trase din toate puterile, dar nu putură aduce sabia la el. Atunci el zise:

„Du-te pe dată și, înainte să vină Anul Nou, desprinde în tăcere lanțul care atîrnă deasupra vetrei de la tine de acasă și leagă-l de sabia mea. Așa o s-o trag pînă la mine. Cu ea am să dau în lanțul care mă leagă și am să-l rup, pentru că acum e foarte subțiat de cîinele meu, care îl linge fără încetare.“

Vînătorul dădu fuga acasă, desprinse fără zgomot lanțul de la vatră și se întoarse în grabă; dar nevasta lui văzu ce se petrecea și se luă după el strigînd:

„Dar unde te duci cu lanțul de la vatră?“

Vînătorul se ținu tare să nu se uite la nevastă-sa și să nu-i răspundă, dar ea nu se lăsă pînă nu scoase de la el un răspuns.

Cum vînătorul se apropia de ascunzișul lui Amirani, fierarii de la Anul Nou bătură cu ciocanul. Ruptura se închise la loc asupra lui Amirani, iar fiarele lui, care se subțiaseră, se preschimbară iar în lanțuri grele (LA 27, p. 289).

Vom lua seama că amîndouă seriile, cea rituală și cea mitică, aici topite împreună, nu se repetă una pe cealaltă, ci se completează reciproc prin natura și prin efectele lor respective. Fiecare dintre ele contribuie, după modul ei specific de mișcare, la repunerea lui Amirani în captivitate, fiecare încheie o fază a chinului și aduce înnoirea. Acțiunea simbolică prin care sînt puși în confruntare fierarul și femeile vorbărețe are un efect *de legare* — prin întărirea lanțurilor —, iar cea care îi pune față în față pe vînător și pe nevasta lui cicălitoare are drept consecință o *închidere*. Ritualul „de legare“ provoacă repunerea în fiare, mitul „închiderii“ aduce ca urmare o nouă înmormîntare de viu. În acest din urmă caz, jocul respectării și încălcării unor opreliști are urmări asupra stării scoarței pămîntului.

Ne amintim acum că înmormîntarea de la început a lui Amirani s-a înfăptuit printr-un cataclism, cele două fenomene fiind practic con-

topite. Această asimilare vestește zguduirile seismice care însoțesc încercările întreprinse de erou spre a se elibera. Între captivitatea lui și echilibrul țărilor pămîntești există o concordanță: fiecare schimbare petrecută în starea prizonierului — îngreunarea pedepsei sau ușurarea ei ratată — aduce cu sine zbuciumuri spectaculoase care pun în primejdie orînduirea lumii, în așezarea ei geologică. Atunci cînd, în străfundul închisorii sale, Amirani smucește cu tărie de stîlpul cel înrădăcinat, el face să se producă mari cutremure de pămînt. La ultima sa evadare neizbutită ia ființă o ruptură care schimbă înfățișarea munților apărută prin orogeneza de la prima lui înmormîntare de viu. Iar cînd muntele se închide din nou asupra prizonierului, se ajunge la o întoarcere la starea firească: anomalia geologică dispare în aceeași clipă în care se șterge și perspectiva eliberării eroului.

Omul dezmembrat și imposibila unire

Alegerea „lucrurilor“ despre care Amirani crede că sînt potrivite ca să tragă plîna la el sabia eliberatoare nu poate fi, fără îndoială, arbitrară. Accesoriiile acestea sînt în număr de trei. Primul încercat este *omul*, vîntorul sau păstorul, care nu se arată însă pe măsura acestei întrebuintări, pentru că nu e destul de trainic și se chinuie. Totuși, este sigur că el vădește unele însușiri pe potriva acestei sarcini, de vreme ce a fost pus la încercare. Să vedem cu ce fel de obiecte este el înlocuit.

Mai multe variante nu precizează, sau, mai degrabă, se mărginesc să menționeze în mod neutral „hamul“ (*sabeli*), în înțelesul general de „mijloc de tracțiune“ (LA 3, Ç'iç'inadze, p. 365). Pentru cea mai mare parte dintre versiuni, doar două instrumente sînt apte pentru funcția aceasta: *lanțul* de fier atîrnat deasupra vetrei, sau niște *chingi* ori *curele*, și unele și altele din

piele (LA 1, p. 218; LA 4, p. 249; LA 16, p. 270 etc.). Vom lua seama la aparenta zădărnice tehnică a acestei alegeri: chiar și într-o gospodărie din Caucaz se pot afla multe alte lanțuri, afară de cel de la vatră, și multe alte hamuri, afară de curelele de la plug sau chingile pentru bivoli, cu atât mai mult cu cât cele pe care le cere Amirani sînt de un tip aparte. El spune anume că-i trebuie „o curea făcută ca la voi“ (*tkveneburi ghveda moit-'aneo*, LA 16, Ç'iç'inadze, p. 369), adică făcută din piele neargăsită, grosolan răsucită sau împletită (după cum precizează LA 4, p. 249). Este vorba deci despre piele brută, ba chiar anume despre piele „crudă“, neprelucrată.

Dar ce să aibă în comun lanțul și cureaua — mai întîi cu omul, ca să-l poată înlocui, apoi și între ele, ca să-i poată fi preferate acestuia?

Delimitarea universului, proprie păgînismului georgian, pune toate trei elementele acestea în aceeași categorie religioasă și simbolică, aceea a „masculinului“ și „divinului“, opusă „femininului“ și „demonicului“. Ea înglobează ființele și activitățile socotite sacre, cu tot cu obiectele întrebuintate ca atare: de această serie „divină“ țin deci, în aceeași măsură ca *bărbatul* („masculul“), făptură a lui Dumnezeu, și *lanțul de la vatră*, loc de trecere al duhurilor cerești, și *cureaua* care leagă boul de plug, intermediar între o unealtă și un animal care țin de domeniul sacru, înfăptuind laolaltă o muncă impregnată cu o puternică încărcătură religioasă (S.R.G., pp. 279—281; 330; 703—708).

Pe de altă parte, aceste trei „ființe“ de semn „masculin“ sînt înzestrate, fiecare în felul său, cu un soi de *suflet*. Acest fapt este vădit pentru bărbat, ba și pentru lanț, în care sălășluiește duhul vetrei și pe care svanii și xevsurii îl socotesc de-a binelea „însufletit“¹¹. Și cureaua este astfel, dar ceva mai slab, în măsura în care ea împărtășește sufletul cu care este înzestrat boul: aflată în strînsă legătură cu el, ea mai este și făcută chiar din pielea lui; e o piele cît se poate de aproape de vită, de vreme ce este *neargăsită* (tocmai

această însușire de a fi „crudă” fiind cea care o face potrivită folosinței pe care vrea să i-o dea Amirani) ¹².

Între prizonier și sabia lui este deci nevoie de un intermediar „masculin” și „însuflețit” ¹³. Ne putem deci da seama din ce pricină bărbatul, omul, este potrivit pentru această funcție, dar totodată și nepotrivit pentru ea: el e prea viu și prea însuflețit. În fapt, ce ne învață oare neobișnuita imagine a omului gata să se dezmembreze, dacă nu neputința omenească de a îndeplini mijlocirea așteptată și de a înlăptui unirea dorită de Amirani? De-abia pus în situația de „întrunitor”, omul își arată funciara nepotrivire pentru un atare rol, căci trupul stă să i se rupă și el răcnește:

„Ajutor! Mă fac bucăți! Mă fac bucăți!” (LA 1, LA 16 etc.).

Care să fie însă ansamblurile sau elementele despărțite a căror întrunire ar duce la eliberarea lui Amirani, și a căror despărțire menținută îi garantează, dimpotrivă, captivitatea? În mod vădit, cei care ne pot lămuri în această privință sînt mediatorii cei adevărați și eficienți, și nu omul, care, pe drept cuvînt, se arată nepotrivit pentru o asemenea însărcinare. Ce însușiri au lanțul de la vatră și cureaua din piele crudă, în virtutea cărora ele sînt menite în mod aparte pentru a sluji drept punte între niște ansambluri despărțite?

Lanțul de la vatră este o adevărată scară făcută pentru zei și pentru făpturile cerești: inelele lui sînt cele care stabilesc, mențin și înnoiesc legătura dintre cer și pămînt. Iată de ce este atît de importantă punerea lui la adăpost față de demoni; el este hărăzit să lege tărîmul zeilor de cel al oamenilor, o funcție simbolică adăugată folosirii lui în casă și mereu exprimată de băștinași, limpede și din belșug ¹⁴.

Se cade să înțelegem bine că nu este vorba despre un simplu lăntug cu zimți pentru ceaun, ci despre un lanț lung de patru metri, prins de

acoperișul singurei încăperi a casei. La capătul de sus el se sfirșește cu un „jug“ (în șvană *ughwa*, în georgiană *ugheli*): ansamblul este conceput după aceeași alcătuire ca și dispozitivul pentru atelaj *curea de plug — jug*¹⁵.

Muntenii georgieni folosesc același cuvânt, *djambari* (în anumite texte *djalambari*) pentru a desemna lanțul de la vatră și „cureaua“ bouului¹⁶. Vom lua aminte și la faptul că, adesea, hamul atelajului de la plug constă dintr-un lanț de metal, care înlocuiește în acest caz cureaua de piele¹⁷.

Pricepem acum mai bine de ce mai multe versiuni ale gastei înlocuiesc lanțul de la vatră prin cureaua pentru bou: ele pot fi schimbate între ele în instrumentarul meșteșugăresc, sînt susceptibile de a purta același nume, în fine, și unul și cealaltă fac parte dintr-o meșteșugire care implică un „jug“. Se cuvine să subliniem că acest ultim element, fie el de baștină — jugul de la plug —, fie metaforic — „jugul“ care prinde lanțul de la vatră de acoperiș —, se află așezat fără greș înspre partea cerului, în plan real sau simbolic: „jugul“ lanțului este pus în virful întregului, acolo unde se isprăvește casa și începe cerul; jugul de la plug se află în atingere nemijlocită cu bou, animal ceresc prin excelență (S.R.G., p. 282), „bou lui Dumnezeu“, „bou zeiesc“, *saghmrtō* (Bardavelidze, 1957, p. 14).

„Zeiască“ și prin materialul și prin folosința ei, cureaua de la plug se arată așadar cu totul potrivită pentru a lua locul lanțului de la vatră: în partea jugului, ea atinge domeniul ceresc, iar în partea plugului, scoboară, cum se și întîmplă în mod concret, în pămînt.

Fără să se știe exact de ce, faptul că acest ham este făcut din piele crudă *răsucită* sau *impletită* îl predispune să joace rolul unui întrunitor între cer și pămînt. După cum vom vedea în capitolul următor, vînătorul mitic care este perechea lui Amirani în cadru vînătoresc rămîne atîrnat între cer și pămînt vreme de mai multe

zile, ținut doar de o curea de la opincile lui. Or, cureaua aceasta, care face parte din pingea, este și ea de un tip aparte: e făcută din piele neargăsită, încă rămasă cu peri, și grosoloan răsucită (cf. mai jos, pp. 151—152). S-ar putea ca înfățișarea și alcătuirea ei să amintească aspectul discontinuu al inelelor lanțului.

Oricum ar fi, cele două unelte, lanțul și cureaua, sînt menite să lege tărîmul cerului și lumea omenească. Acești înlocuitori materiali reprezintă contraponderea perceptibilă în mod obiectiv a unei întocmiri simbolice mult mai largi: unirea cerului cu pămîntul, cu care ar echivala eliberarea lui Amirani. De aici putem scoate, prin inferență nemijlocită, propoziția inversă: despărțirea cerului de pămînt se află în corelație cu ținerea eroului în captivitate. Acesta este învățămîntul pe care ni-l împărtășește, dintr-o dată, imagistica folosită de povestire.

Dar să nu ne lăsăm înșelați: această lecție cu ilustrații ne dezvăluie o fișie din însăși doctrina mitului, unul dintre teologemele căruia el îi datorează existența sa. Dat fiind că aceste relații simbolice pe care o simplă imagine ni le dezvăluie deodată și pe care ea le exprimă în cadrul simultan al unei percepții imaginare corespund proceselor pe care narațiunea mitică le înfățișase mai înainte după propria sa tehnică, anume înșirîndu-le pe axa desfășurării în timp.

Într-adevăr, odată redusă la articulațiile ei esențiale, crima lui Amirani constă în desființarea distanței firești și de dorit dintre cer și pămînt, ducînd la unirea lor abuzivă — o apropiere de neîndurat între tărîmul lui Dumnezeu și cel al oamenilor. Această fărădelege este înfățișată în multe feluri, fie și numai prin duelul imposibil pe care Amirani cutează să i-l propună stăpînitorului lumilor, ceea ce îi aduce pe dată pedeapsirea. Versiunile abhaze și cerkeze o exprimă explicit și îi arată și natura exactă. Dar, chiar și presupunînd că legendele nu ne-ar fi informat ele însele asupra acestui lucru, nelegiuirea unei atare

Întruniri ar fi la fel de vădită: căci o mare parte a arsenalului mitic, religios, ritual, al civilizației caucaziene nu are nici un alt țel decât ocolirea acesteia cu orice preț, oricare ar fi formele pe care ea le-ar putea lua.

Or, modul de apărare al lui Dumnezeu și contralovitura față de întrunirea abuzivă constau tocmai în instaurarea unei definitive *despărțiri* între Amirani și lumea supratereastră, izgonirea lui traducându-se în înmormântarea de viu a eroului.

Vedem cu claritate rațiunea profundă a acestui fel de ripostă: ea reprezintă nu atât o pedeapsă, cât o măsură de apărare. Pentru salvarea și bunul mers al lumii întregi, se cade ca Amirani să fie ținut departe de lumea *aceasta*, de vreme ce el exercita asupra ei o putere care o amenința pe cea a lui Dumnezeu însuși.

Este demn de remarcat faptul că distanța care asigură echilibrul forțelor cosmice nu poate fi restabilită decât făcându-se apel la agenți umani, pe de-o parte la femeie, pe de alta la fierar. Vom vedea mai departe că această potrivire, departe de a fi întâmplătoare, își trage îndreptățirea din străfundul ideologiei georgiene.

CÎINELE ÎNARIPAT ȘI VÎNĂTORUL RĂSTURNAT

*Răpitoarele care prind prăzi vii
(ulii, șoimi, ereți) au gheare puternice,
încovoiate.*

*O astfel de gheară pătrunde cu
ușurință în trupul victimei. Dimpotrivă,
răpitoarele care nu vinează au gheare
relativ scurte și nu prea ascuțite.
Labele condorului și cele ale vulturului
nu sînt adaptate nici pentru ținerea
prăzilor, nici pentru prinderea lor,
ci pentru alergarea pe sol.*

*Miroslav Bouchner, Răpitoare de
zi și de noapte*

Cîinele născut dintr-un vultur

Dacă ne ținem numai după datele povestirii, brusca apariție a cîinelui înaripat Q'urşa ne surprinde prin lipsa ei de motivare romanescă. Fără ca istorisirea să ne fi lăsat în vreun fel să o prevedem și, îndeobște, fără nici cea mai mică lămurire, acest personaj își face apariția de cum se intră în faza activă a celui de al doilea chin: Amirani este înmormîntat de viu, iar Q'urşa se ivește la țanc pentru a se pune pe treabă și a-și îndeplini truda neostenită și zadarnică. Cel mai adesea, povestitorii se mărginesc să constate acest fapt, legîndu-l simplu de încercarea de eliberare prin tocirea lanțului:

Dumnezeu îl înlănțui pe Amirani de un stîlp și îl acoperi cu un munte uriaș. De atunci, cățelul lui Amirani

linge fără încetare, vreme de douăsprezece luni, lanțul care îl leagă pe Amirani (LA 4, p. 249).

Alții, cu mai multă grijă pentru alcătuirea romanescă, se preocupă să lege năvălirea lui Q'urşa în poveste de un fapt de mai înainte, până atunci trecut sub tăcere: ei precizează că, în clipa în care Dumnezeu l-a luat prins, Amirani era însoțit de cîinele lui (LA 19, p. 267).

Dar cei mai mulți dintre povestitori nu caută să justifice în nici un fel ivirea neașteptată a acestui nou personaj. Doar cîteva versiuni svane furnizează o explicație la intrarea în scenă a acestuia, care apare aiurea ca un fel de *canis ex machina*¹.

După B. Nijaradze (1887), Q'urşa se află înmormîntat lângă prizonier datorită faptului că a fost pedepsit o dată cu stăpînul său și pentru motive asemănătoare, chiar dacă ele țin de un domeniu diferit:

Dumnezeu l-a legat lângă Amirani pe Q'urşa, care sfișiasse mare număr de oi sălbatice dragi lui Dumnezeu (LA 2, p. 225).

Altfel spus, cîinele s-a făcut vinovat de acea *hybris*² care constă în uciderea unui vînat oprit sau în distrugerea acestuia în număr peste măsură de mare. Această observație este plină de interes, pentru că ea se leagă astfel cu un alt ciclu epic, cel al vîntătorului „răsturnat” (vezi mai jos, pp. 151—156). Dar constatăm totuși că și aici, unde brusca apariție a lui Q'urşa e motivată, el nu își găsește rațiunea de a fi și nu intră în scenă decît din momentul anume în care se pornește șirul fără de sfîrșit al evadărilor neizbutite. Competența cîinelui înaripat rămîne foarte strict delimitată, fiind legată de ultimele faze ale chinului, și numai de ele. Această mărginire este semnificativă, așa precum vom vedea mai departe (vezi mai jos, pp. 171—177).

Singularitatea sarcinii pe care o asumă acesta ne aduce aminte de o speță aparte de ființe supranaturale, specializate în aceeași funcție: zeii care ling din legende caucaziene și cîinii care

ling din folclorul armenesc și din cel abhaz. Ca și Q'urşa, aceste zeități canine apar la țanc atunci cînd e nevoie de ele, și numai atunci; pe dată, ele își împlinesc neobișnuita lor slujbă: ling rănilor războinicilor căzuți în luptă, pînă le vindecă de tot. Probabil că de la acest tip de închipuiri, foarte răspindite în Caucaz — de vreme ce ele sînt atestate în mod independent în cadrul unor civilizații atît de îndepărtate între ele ca aceea a Armeniei din sec. V e.n. și aceea a Abhaziei moderne —, au luat povestitorii georgieni însăși ideea lanțului lins de către un ciine suprafi-resc. Dar semnalmentele lui nu se opresc aici, căci mai multe trăsături ale acestora ne îndeamnă să vedem în el nu un simplu duh din folclorul caucazian, ci o entitate de un soi mai înalt.

Versiunea svană din 1887 se încheie cu o descriere amănunțită a acestui personaj și cu un imn închinat în slava lui. Povestitorul tocmai a istorisit ultima fază a chinului lui Amirani. El continuă astfel:

Q'urşa este cățelandrul născut dintr-un vultur. Printre puii de la același clovit se naște uneori un cățelandru. De cum a ieșit cățelandrul din găoace, mama-vulturiță îl duce foarte sus în văzduh și îl lasă să cadă de sus de tot; el se strivește de pămînt, doar de nu-l prinde și nu-l crește vreun om. Q'urşa cel pomenit fusese găsit la căderea lui de către un vînător, care l-a și crescut. El are pe umeri aripi de vultur, poate ajunge din două sărituri la o oaie sălbatică și și-ar pierde cinstea de-ar fi nevoie și de-o a treia. Cum nimicise puzderie de oi sălbătice, din această pricină, așa cum am mai spus, Dumnezeu îl legă alături de Amirani:

Despre Q'urşa se cîntă următorul cîntec, unde se arată mîhnirea stăpînului său, vînătorul, atunci cînd l-a pierdut pe Q'urşa:

Q'urşa, o, Q'urşa al meu, cel dus, cel dus
În mijlocul nopții, al nopții! Vai, așa s-a întîmplat
deodată!

Urechile și botul tău, Q'urşa, sînt de aur, de aur!
Ochii lui Q'urşa, ochii tăi seamănă cu luna, cu luna!
Lătratul lui Q'urşa, lătratul lui seamănă cu vuietul
cerului!

Labele lui Q'urşa, labele lui sînt mari ca aria de
treierat!

Săritura lui Q'urşa, săritura lui — cît o pășune, o
pășune!

Hrana lui Q'urşa, hrana lui — o turtă de grâu, de grâu!

Iar dacă binevoieşti, dacă binevoieşti — o zeamă de orz, de orz!

Băutura lui Q'urşa, băutura lui — un pocal de vin, un pocal!

Dacă binevoieşti, dacă binevoieşti — nişte apă tulbure, tulbure!

Patul lui Q'urşa, patul lui — puf şi pene, puf şi pene!

Dacă binevoieşti, dacă binevoieşti — un morman de mărăcini, de mărăcini!

Q'urşa, Q'urşa al meu, pe munte eşti un leu, un leu!

Jos eşti o potîrniche, potîrniche! Pe uscat — un viteaz, un viteaz!

Pe mare — o corabie! O, Q'urşa al meu, Q'urşa!

L-am plîns pe Q'urşa, l-am plîns, un an întreg, un an întreg! (LA 2, pp. 225—226).

În mod vădit, informatorul svan a unit în această versiune două niveluri de reprezentare: descrierea în proză ţine de folclorul vînătoresc, dar imnul de la sfîrşit se referă la o imagine mai plină de măreţie, cu un evident caracter mitic. Astfel se manifestă în mod concret denivelarea inerentă personalităţii lui Q'urşa, care aparţine în mod simultan şi sferei credinţelor populare şi celei a religiei propriu-zise.

Oricum, el este o fiinţă supranaturală, înzestrată cu puteri fermecate. Obîrşia lui îl face să fie un fel de greşală a firii: născut dintr-un vultur, el este totuşi cîine, dar mai păstrează moştenire aripile părinteşti. Oriunde îşi face apariţia în literatura orală, el este mereu cîinele înaripat, un fel de „vultur-fiară“, căruia această stranie alcătuire îi rezervă uluitoare însuşiri vînătoreşti.

Imnurile păstrează şi ele aceste trăsături, dar accentuează elementele supranaturale, ajungînd să le dea dimensiuni aproape cosmice. Labele lui sînt cit aria de treierat, adică au un diametru de peste zece metri, ochii lui sînt cit luna, lătratul lui ca vuietul tunetului etc. Dar acest proces de amplificare metaforică este însoţit de unele trăsături extrem de precise, care nu pot fi explicate pornind doar de la reprezentările tipice folclorului vînătoresc.

De ce să aibă el, de pildă, urechile și „buzele“ de aur? Iată niște podoabe neobișnuite pentru un cîine de vînătoare, fie el și născut într-un cuib de vulturi. Dar, dincolo de orice altceva, ceea ce descumpănește este modul lui de hrană. Ne-am aștepta din partea unei asemenea făpturi la o poftă de mîncare pe măsura mărimii și a izbînzilor sale. Și nu ne-am mira dacă și-ar lua tainul zilnic sub forma unei perechi de bivoli, ca și stăpînul său Amirani. Și totuși, nu-i deloc așa: acest uriaș carnivor se arată a fi vegetarian. Tainul lui este alcătuit dintr-o turtă de griu sau dintr-o fiertură de orz. Ucigașul acesta de oi sălbatice nu se ghiftuiește deloc cu sînge, ci un pocal de vin este de ajuns spre a-i potoli setea.

Aceasta nu este deloc o porție de cîine, cu atît mai puțin a unui cîine care mai este și vultur pe de-a-ntregul. Nu-i nici hrană de om. Acest mod bizar de a se hrăni nu-i potrivit nici fiarelor, nici oamenilor, ci este unul rezervat *zeilor*. Turta de cereale și pocalele cu vin alcătuiesc elementele de bază ale ofrandei: aceste preferințe alimentare sînt ele singure îndeajuns pentru a ne face să recunoaștem în Q'urşa o divinitate!

Mai mult decît atît: aceste bucate atît de aparte nu-i sînt nici lăsate — ca unui cîine, nici măcar oferite — ca unui om. Ele îi sînt închinat cu umilință, după formula consacrată „Dacă binevoiești...“. Natura și alcătuirea acestor bucate, umilința și măsurile de precauție care însoțesc lista lor — toate aceste trăsături în aparență ciudate devin firești și necesare dacă sînt întrebuintate față de o zeităate, și nu față de un cîine. Or, punerea aceasta în mișcare a unor trăsături neașteptate în legătură cu personajul unui cîine fantastic face să se deștepte în mod irezistibil unele imagini mitice și religioase familiare păgînismului georgian, fiind legate de unele culte încă foarte pline de viață la începutul veacului nostru.

Zeii-clini cu lanțuri de aur și cu gheare însîngerate

Panteonul svanilor, ca și acela al xevsurilor — deei de la apusul și pînă la răsăritul munților Georgiei —, cunosc deopotrivă o spiță de ființe divine pe care primii le denumesc „clinii Marelui Zeu“ (*xoša ghertemiš jeghâr*), iar ceilalți „clinii gonaci ai (cutărei) divinități“ (de pildă *Arxot'is mc'evarni*, „clinii gonaci ai lui Arxot'i“):

După credințele xevsurilor, clinii gonaci trăiau în templul unei unități socio-teritoriale delimitate, îndeobște în număr de doi pentru fiecare templu; clinii aceștia se purtau ca slujitori credincioși și implinitori ai vrerilor zeului local; divinitățile xevsure își întrebuintau clinii spre a-i pedepsi pe membrii unei colectivități omenesti sau, pe de altă parte, spre a le veni în ajutor la vreme de nenorocire (Bardavelidze, 1957, p. 48).

„Clinii“ divinităților svane aveau aceleași funcțiuni, ba faste, ba nefaste, și li se invoca numele fie pentru propria apărare, fie pentru a blestema vreun dușman: „Să-și asmută Dumnezeu clinii pe tine!“ era o formulă de blestem folosită adesea (*ibid.*).

Vedem astfel cit erau, totodată, de temuți și de iubiți acești prădalnici cerești, fie svani, fie xevsuri, de către muntenii care le închinau un crincen cult. În îndeplinirea rolului lor binefăcător, ei luau parte în persoană la campaniile de jaf și de răzbunare colectivă. Iată cîteva versuri dintr-un cînt sacru al xevsurilor, care preamărește intervenția clinilor gonaci ai zeului Arxot'i într-o luptă împotriva unor jefuitori veniți din Caucazul de Răsărit (cecenii). Textul a fost cules în 1918:

Ei îl vedeau pe zeul Arxot'i călărind pe un armăsar alb.

Calul trecea munți și văi, călărețul era asemeni nimănui.

Ei vedeau clinii gonaci ai lui Arxot'i scăldați în sînge,

Clinii gonaci vîneau și măcelăreau oștirea vrăjmașă;

Pe urmele lor, robii lui Arxot'i își înroșeau tășurile săbiilor;

Închizînd strîmtorile, ei îngrămădeau mormane de leșuri (Șanidze, 1931, p. 50, nr. 131).

Aici luptă trei feluri de ființe: oamenii („robii lui Arxot'i"), zeul și clinii lui gonind înainte. Iată o realitate mai puternică și mai prezentă în fapt decât cea din mit: acțiunea luptătorilor supranaturali nu este rezultatul unui joc metaforic, ci este una efectivă. *Toate expedițiile războinice se desfășurau astfel, cu participarea nevăzută, dar concretă a zeului și a clinilor lui cerești; de nu, venea înfrângerea — precum și singura explicație valabilă a înfrângerii.*

Cu toate că ochiul omenesc nu-i poate zări, înfățișarea clinilor gonaci le este tuturor familiară:

Clinii gonaci se deosebesc de clinii obișnuiți prin înfățișarea lor exterioară. Ei sînt închipuiți drept niște cîini de multe culori, albi, roșii, albaștri, ale căror gheare sînt veșnic înroșite de sînge și ale căror gituri sînt încinse cu lanțuri de aur (Bardavelidze, 1957, p. 49).

Limba sacerdotală secretă folosită în imnuri și în invocații numește aceste „lanțuri de aur" — „colierul", un atribut firesc al clinilor cerești. Înfățișarea lor multicoloră mai implică — pe lângă un înțeles meteorologic asupra căruia vom reveni — și o valoare distinctivă: ea îi deosebește de o altă spiță de carnivore cerești, de „lupii lui Dumnezeu", care ies în evidență prin veșmîntul lor negru. Nuanța lor descurajatoare pentru ochi se află în armonie cu sinistrul rol al acestor haite ale cerului:

La xevsuri, numai Dumnezeu suprem, Morige, avea lupi în stăpînire. El îi trimitea în haite împotriva oamenilor ca să ridice dări și să ducă la îndeplinire condamnările la pedepse sau la moarte aruncate de Dumnezeu asupra muritorilor vinovați (Bardavelidze, 1957, p. 48).

Amestecul acestor negre hoarde nu poate să le aducă oamenilor decât moartea sau împilarea. Iată de ce nu este cult în care să nu i se ceară zeului destinat să abată alergarea lupilor divini. Acesta este și unul dintre serviciile pe care oamenii le așteaptă de la clinii cerești. Ei sînt invocați astfel:

Clini gonaci cu gheare înșingurate, cu colier de aur, puși de Dumnezeu, asupra cărora se află harul lui Dumnezeu!

Dacă lupii lui Dumnezeu ies la iveală, sloboziți de Dumnezeu, ca să ridice dare și plată de la oameni, nu-i lăsați să ajungă pînă la casele celor ce vă roagă! Dacă se cuvine, faceți să li se dea o dare consimțită și arătați-le alte case, alte căi! (*Mat. etn. georg.*, I, 26, 31).

Este deci foarte net contrastul dintre cîinii și lupii cerești, care ține totodată de înfățișarea și de funcțiile lor.

Cîinii gonaci sînt invocați nu numai cu prilejul solemnităților religioase — ale lor sau ale altor divinități — și înainte de pornirea la luptă, ci și de către oamenii supuși primejdiei; ei apar pe dată alături de muritorul aflat la restriște. Iuțea intervenției lor ne aduce aminte sosirea într-o clipă a „zeilor care ling“ de la armeni și abhazi:

Xevsurii credeau despre cîinii gonaci că răspund pe dată chemării omului aflat la restriște și că, arătîndu-se într-o clipă alături de el, îi vin într-ajutor, rămînînd însă nevăzuți celor dimprejur (*Bardavelidze*, 1957, p. 49).

Aceste ființe totodată serviabile și primejdioase sînt divinități în toată puterea cuvîntului. Nu este vorba nicidecum despre una dintre acele asemănări grăbite al căror secret îl deține, vai, prea adesea, istoria religiilor: anume, cutare animal, real sau imaginar, este obiectul unei credințe, deci este un zeu. Cîinii gonaci au un cult care le este închinat, pe același plan și cu același titlu ca și toate celelalte entități ale păgînismului georgian. În timpul solemnității care le este consacrată, ei primesc turte de grîu și căni cu bere sau pocale cu vin; textele liturgice se modelează după formularul canonic:

Dumnezeu să vă sporească puterea, renumele, dreptatea, cîini gonaci ai lui Arxot'i, cu gheare însingerate, cu colier de aur! Întru mărirea voastră, binevoiți să luați stacana asta (de bere), pocalul acesta al slavei! (*Mat. etn. georg.*, I, 33).

Mormîntul cîinilor gonaci

Cu toate acestea, locul lor de cult, ca semn material al prezenței lor mistice, se deosebește foarte mult de sanctuarele obișnuite, atît prin forma,

cît și prin funcția și numele său: el este un fel de turnuleț sau de morman de pietre, ori un *kurgan* [„gorgan“], căruia i se spune „mormintul cîinelui gonaci“ (*mc'evris saplavi*). Asemenea „monumente“ mai puteau fi văzute în Georgia pînă pe la mijlocul veacului nostru. Denumirea nu este una metaforică, ci ea corespunde exact imaginii pe care băștinașii și-o fac despre aceste altare de un tip neobișnuit, în cadrul religiei georgiene. În vremurile noastre, aceste morminte nu ființează decît ca locuri de cult, ca obiect de credință.

Ele au putut însă, într-un trecut îndepărtat, să corespundă unor practici reale de înhumare, după cum ne-o atestă osemintele canine găsite în morminte aflate pe teritoriul Iberiei (sau Iviriei — din Georgia de Răsărit) și pe cel al Albaniei³. Or, existența unor cîini de vînătoare și de luptă la populațiile din Caucaz, ca și faptul înhumării lor, erau lucruri binecunoscute autorilor din antichitate. Albanii creșteau cîini de vînătoare care erau uimirea contemporanilor lor (după Strabon, *Geographia*, XI, 4, 5) și se pare că l-au uluit pînă și pe Alexandru cel Mare, care primise doi asemenea ogari de la regele Albaniei: ei uciseră un leu și vînară pînă și un elefant. Solinus⁴, căruia îi datorăm aceste știri, precizează că isprăvile lor puțin obișnuite le-au adus clinilor cîinstea de a fi pomeniți în anale:

Cîinii pe care îi cresc aceste populații se înfruntă cu fiarele sălbatice, îi dau gata pe tauri, se iau în piept cu lei și supun tot ce li se scoate în cale. Iată de ce ei sînt socotiți vrednici de a fi trecuți în anale (Solin., *Coll.*, XV, 6).

Același autor pomeneste statura lor puțin obișnuită și larma înspăimîntătoare a lătratului lor:

Această rasă de cîini atinge o statură uriașă, iar lătratul lor acoperă răgetul fiarelor (*ibid.*).

Poetul Valerius Flaccus⁵ descrie cu mare plăcere în celebrul său *Catalog al oștirilor* năvala negrelor haite ale clinilor caucazieni și istorisește că-și aveau și ei partea lor de onoruri funebre,

fiind îngropați în mormintele oamenilor, alături de străbuni și printre osemintele războinicilor:

Urmează apoi falanga drangiană⁶ și caspienii, răspîn-diți din strimtorile lor, mulțimea cîinilor cărora nu se avîntă mai molatec la surlele ascuțite, prinzîndu-se în luptele stăpînilor; de aceea și au parte de aceeași cinste întru moarte și sînt primiți în movile printre străbuni și trupuri de războinici; căci ceata lor, cu piepturi și grozave coame împlătoșate în fier, dă buzna ca o hoardă neagră, lătrînd precum răsună cumplita poartă a Infer-nului ori tot alaiul lui Hecate, urcînd spre văzduhul din înalt⁷ (*Argonautice*, VI, vv. 106—113).

Credințele privitoare la cîinii gonaci, laolaltă cu cultul care le este închinat, par a fi deci foarte vechi: realitate sau legendă, elementele esențiale erau cunoscute încă din antichitate. Această continuitate nu înseamnă însă nicidecum că istoria se sfîrșește în mit și că evoluția ar fi mers de la real la imaginar; divinitățile canine din vremurile moderne nu sînt rezultatul unei transpuneri care să fi pornit de la un model concret, astăzi dispărut. Tot după cum războinicii din vechiul Caucaz își aveau ocrotitorii supra-firești în zeii din panteonul lor antropomorf, cîinii de luptă își puteau avea corespondentul lor în lumea extraterestră, sub forma unor divi-nități canine, implicate în obișnuita țesătură de mituri și de practici de cult.

Haitele de cîini de luptă au părăsit scena istoriei, dar sistemul ritual și mitic le-a supravie-țuit pînă în zilele noastre. Ca atare, el aruncă o lumină nouă asupra personajului cîinelui înaripat al lui Amirani: obscuritățile din imnul închinat lui Q'urşa se risipesc de îndată ce sînt puse în legătură cu acest cult păgîn.

Înțelegem acum de ce el primește, ca tain obișnuit, turte de grîu și pocale cu vin: tocmai acestea sînt ofrandele închinat cîinilor gonaci. Formulele pline de umilință își găsesc și ele justi-ficarea: echivalentul lor poate fi găsit în textele liturgice și în invocațiile rituale.

Dar hrana lui Q'urşa pune o problemă cu două planuri: imnul definește pe de o parte

mîncarea și băutura care i se cad — pline și vin (vv. 8 și 10) —, dar, pe de altă parte, îi propune și niște înlocuitori pentru fiecare —zeamă de orz și apă stătută (vv. 9 și 11). De ce o atare dublare a hranei? Uzul ritual respectiv al celor două perechi de produse le conferă acestora o valoare diferențiativă netă: turtele de grîu și vinul li se cad *zeilor*, pe cînd zeama și apa le sînt rezervate *morților*. Așadar imnul îi atribuie lui Q'urşa două stări succesive: după ofrandele ce-i sînt oferite, el este asimilat cînd cu o divinitate, cînd cu un suflet răposat. Cel de al doilea aspect este exprimat de însuși textul nostru: „L-am plîns pe Q'urşa, l-am plîns un an întreg, un an întreg“ (v. 17).

Cum se poate închipui ca un zeu să fie tratat în același timp ca un mort? Cultul cîinilor gonaci ne dă răspunsul căutat: locul unde acesta se desfășoară nu este nici un templu, nici un altar, ci un *mormînt*. Iar dihotomia continuă, încetînd, pe cît se pare, să mai urmeze același principiu al opoziției. Într-adevăr, poetul care a alcătuit imnul îi propune pe rînd lui Q'urşa, în versurile 12 și 13, un pat din puf și pene și apoi unul de mărăcini. Opoziția dintre zei și morți, ca și cea dintre religie și cultul funerar, nu se mai află aici în funcțiune. Cu toate acestea, înlocuirea pufului prin mărăcini lucrează pe același plan cu cele de mai înainte și trebuie să implice un mecanism analog, valabil pentru tot șirul și integrînd și dihotomiile anterioare. Însăși structura textului dictează această cerință de unitate, cu întreita formulare care separă termenii fiecărei opoziții: „(...) dacă binevoiești (...)“ (vv. 8—13):

Mîncare	turtă de grîu	zeamă de orz
Băutură	pocal cu vin	apă stătută
Pat	puf și pene	morman de mărăcini

Dedublarea privitoare la culcuș nu reamintește întru nimic nici cultul ciinilor gonaci, nici cre-
dințele asupra lor. Ea corespunde însă, în schimb,
dihotomiei inerente însuși personajului lui
Q'urşa, exprimată cu tărie prin dubla sa stare
anatomică — de vultur și de ciine deopotrivă.
Patul său obișnuit, „patul lui Q'urşa“, din puf
și pene, este o reproducere a cuibului original și
reamintește natura lui aeriană⁸. Înlocuitorul aces-
tuia, dimpotrivă, constind dintr-un umil morman
de mărăcini, recheamă în minte prăbușirea lui,
care îi marchează apartenența la lumea terestră.
Îndoita lui constituție îi deschide, în adevăr,
două țărături, cerul și pământul, acestea fiind
cele două medii ce găzduiesc pe rind aventurile
care îi sînt puse în seamă. Prima lui viață a
însemnat să sară și să zboare peste crestele Cau-
cazului, contopindu-se cu „vuietul cerului“, să
se arate mai ușor în văzduh decît capra neagră
și mai iute ca pasărea urmărită în zbor. Cea de a
doua, care mai durează încă, de vreme ce este
veșnică, îl ține în străfundurile pământului, alături
de Amirani, sub mormîntul de stîncă sub care-i
este lăcașul cel de veci.

Domeniile aflate în contrast nu sînt deci
numai acela al religiei și al morții, ci și *spațiul
aerian și spațiul terestru sau subpămîntean*. Astfel
formulată, dihotomia integrează în mod efectiv
cele trei perechi de elemente, care se arată a fi
deci organizate după un principiu comun.

Atare orînduire ne readuce în fapt la cultul
ciinilor gonaci. Aceste divinități sînt și ele supuse
unui fel de distanțare pe verticală și sînt menite
să sălășluiască în două locuri care nu mai sînt
așezate succesiv, ca în cazul lui Q'urşa, ci coexistă
simultan.

Ca zeități, tărîmul lor firesc este cerul, de
unde își și iau zborul către pământ, în ajutorul
sau pentru pedepsirea oamenilor. Dar, totodată,
ei sînt legați în mod material și mistic de lumea
pămînteană, ca orice altă divinitate, anume prin
locul cultului lor: fără a înceta să se conformeze
esenței lor cerești, ei sînt totuși prezenți în lăcașul

sacru, oricare ar fi el. În cazul zeilor, în general, această servitute constă în a petrece o vreme pe pământ, într-un templu sau la un altar. Dar, pentru cîinii cerești, atare legătură capătă o cu totul altă valoare și implică aflarea lor într-un sălaș subpămîntean, pe care muntenii îl numesc foarte bine „mormîntul” lor. Pentru cîinii gonaci, ca și pentru Q’urşa, obișnuita distanțare dintre cer și pământ echivalează cu o despărțire între ceresc și subpămîntean: păgînismul georgian nu și-i imaginează decît fie zburdînd în văzduh, fie îngropați într-un mormînt.

Ambiguitatea cîinelui înaripat

„Personalitatea” lui Q’urşa mai comportă în putință și resortul unei alte dihotomii exploatare în câteva texte, dar care nu-și dezvăluie cel mai adesea urmările decît prin referiri fugare. Aici, dualitatea firii lui este transpusă într-o ambivalență funcțională. Această posibilitate se realizează pe deplin în cadrul credințelor al căror obiect sînt cîinii gonaci. Aceștia, într-adevăr, se consacră împlinirii a două activități contrare: după poruncile Dumnezeului suprem, ei intervin între oameni fie spre a-i pedepsi, fie spre a-i feri de vreo primejdie. Ei asumă ba rolul de călăi, ba pe acela de aliați ai oamenilor aflați la restriște.

La cîinele înaripat al lui Amirani prevalează cel de al doilea aspect. Dar personajul lui se pretează de asemenea și unui tratament ambiguu, după cum ne-o arată versiunea abhază în care el ia pe rînd rolul de împlinitor al pedepsei divine, sub chipul unei vrăjitoare-temnicher, apoi pe acela de salvator al eroului, pe care-l cruță de foamete și căruia îi facilitează evadarea (LA 26, cf. mai sus, pp. 120—121). Aceasta ne dovedește că el *poate* face obiectul unei prezentări deopotrivă negative și pozitive.

Cu toate acestea, ansamblul gastei lui Amirani a marcat în mod simbolic acest caracter primejdios tipic lui Q’urşa, lăsîndu-l însă cel mai adesea

În stare latentă. Georgienii și-l închipuie ca pe un cîine *negru*, asemenea zăvozilor de război pe care îi cînta Valerius Flaccus (*agmine nigro*, „într-o hoardă neagră“, VI, 111), culoare pe care o poartă și în numele său: *Q'urśa* prescurtează compusul *q'ur-śav*, „ureche neagră“. Mai multe imnuri de vinătoare îl invocă spunîndu-i „negru“: „Negre Q'urśa, o, Q'urśa!“, o formulă care se repetă la finele fiecărui vers (de douăsprezece ori într-un cînt de treisprezece versuri cules în 1948 — IV, 4 [IV = „imn de vinătoare“], la Virsaladze, 1964, p. 191, nr. 2).

Culoarea blănii lui nu este deci în nici un fel supusă îndoielii. Ea se află în legătură cu simbolistica meteorologică — așa cum vom vedea mai departe. Dar acest fapt nu-i răpește negrului semnificația funestă pe care o are îndeobște în Georgia, mai ales dacă este datul unei ființe însuflețite. Victimele negre sînt hărăzite demonilor, care se evidențiază și ei prin aceeași culoare: Kadjiii sînt negri, Devii la fel (S. R. G., p. 414). Ne vom duce de asemenea cu gîndul și la cea de a doua speță de carnivore divine care populează fauna mitică a panteonului georgian: „lupii lui Dumnezeu“, care pot fi recunoscuți după blana lor neagră, nu săvîrșesc decît lucruri nefaste omului. Înfățișarea exterioară a lui Q'urśa îl leagă deci deopotrivă de cîinii cerești, ale căror podoabe de aur le poartă, și de lupii lui Dumnezeu, a căror culoare neagră o împărtășește. Dacă folclorul și mitologia Georgiei au păstrat, în privința purtărilor lui, mai cu seamă aspectul binefăcător al cîinelui înaripat, ele l-au pecetluit totuși, ca înfățișare și formă, cu însemnul flagelului.

Ambivalența latentă al cărei simptom este indiciul de mai sus a fost explicitată într-un șir de cînturi populare. Dualitatea inerentă lui Q'urśa a devenit o opoziție între aparență și realitate, între formă și esență. Aici, componenta malefică a ajuns să fie exploatată în dauna reversului ei pozitiv, care nu mai apare decît ca o amăgire: o atare interpretare contrabalansează

imaginea benefică pe care o preiau cele mai multe dintre celelalte texte.

Aceste cînturi au fost culese în 1917 în răsăritul Georgiei. Iată o mostră cînd rezumată, cînd tradusă:

Un nobil împătimit de vînătoare avea un cîine gonaci fără de seamăn, Q'urşa, de care nu se despărţea niciodată. Deplina înţelegere dintre ei era totuşi umbrită de ceva, ce îl chinuia pe nobilul stăpîn:

Cînd se uita cu luare-aminte la Q'urşa
Şi-şi afunda privirea în ochii lui,
Î se părea că-l vede pe diavol
În focul şi văpăile din iad.
Nobilul domn se scutura pe dată, înfiorat,
Dar teama nu dura decît o clipă.

Într-o zi, un renumit vînător trece pe la el şi-i spune să se păzească de Q'urşa, dezvoltîndu-i adevărata lui fire şi primejdia care decurge din ea:

Nici zburător, nici patru labe avînd,
El este totuşi una şi alta laolaltă,
De Cel de sus fiinţă blestemată
Şi paznic lingă poarta iadului!

Nobilul nu se hotărăşte să scape de el, ci se mărgineşte să se ducă la vînătoare fără el. Dar aşa vînatul nu mai are nici un farmec. După ce a hăituit zadarnic, zile întregi, un cerb uriaş, el se hotărăşte să-l trimită pe Q'urşa pe urmele lui; îşi ia însă măsura de prevedere de a-l lega la ochi şi de a-l ţine prins de brîul său.

Cînd domnul se urcă pe munte sus
Şi-şi aruncă privirea împrejur,
El văzu cerbul care iarba o păştea,
Lui Q'urşa al său ochii i-i legă
Şi-l prinse straşnic de brîul său.
El noaptea sus acolo o petrecu
Şi strînse atît de tare de curea,
Cît Q'urşa să se-ntindă nu putea,
Ci sus stătea înălţat, ca un copac.
Iar dimineaţa de nu-l dezlega,
Bietul de el suflarea şi-o dădea.
Ci zorii vin, iar domnul îl zări
Pe cerb păscînd domol şi liniştit;
Lui Q'urşa ochii domnul lui i-i dezlegă
Şi cînd văzu ce se putea vedea în jur,

Atît de tare de cureau smuci, cu el
 Stăpînul că-şi luă pe sus, ca pe-un copil.
 Pe dată cerbul, de cum îi văzu,
 Către prăpastie se avîntă şi o trecu.
 Îl urmăreşte Q'urşa, se adună-n salt,
 Dar greutatea să o ducă nu putu:
 Stăpînu-o clipă-n ochi el şi-l privi
 Şi-l trase după sine-n hăul fără fund
 (IV 1, Svanidze, 1957, nr. 42, I, pp. 115—117).

Sub aparenţa unui cîine de vînătoare neobişnuit, dar nu supranatural, Q'urşa îşi ascunde deopotrivă dualitatea trupească şi adevărata fire funestă. Multe detalii ar merita să fie comentate: de pildă, îndoitul schimb de priviri, ochi în ochi, dintre cîine şi stăpînul său, petrecut de fiecare dată într-o clipă decisivă, mai întîi cînd domnul, într-o străfulgerare, întreveade esenţa profundă a tovarăşului său, apoi la sfîrşit, cînd Q'urşa se uită neclintit la cel pe care stă să-l prăvale cu sine în adîncuri. Vom remarca, de asemenea, relaţia dintre ochii legaţi şi înnodarea cîinelui lîngă stăpîn: toate acestea sînt cu siguranţă semnificative.

Un text care aparţine tocmai acestei serii de cîntece exprimă şi mai apăsător caracterul nefast al lui Q'urşa şi îi atribuie de-a binelea obiceiurile demonilor:

El are, spune lumea, cap de cîine şi aripi păsăreşti
 pe umeri.

Întotdeauna fu vrăjmaş al fiilor de oameni, tuturor.
 Iar glasul lui, urlînd, pe toţi ce vieţuiesc îi îngrozea.
 De el, se spune, trebuia să te fereşti, căci ochii oamenilor
 li-i crăpa (...).

Îl vezi legat în rugi de mure şi de el te prinde mila,
 cînd îl vezi aşa,

Şi mîna i-o întinzi, dar el se şterge, nălucind pe cine
 ştie unde dus,

Rătăcitor prin noapte şi nenorocire oamenilor aducînd
 (IV 2, Svanidze, p. 119).

Urmarea povesteşte pe scurt tragicul sfîrşit al vînătorului, în cuvinte asemănătoare cu cele ale variantei de mai înainte.

Povestea vînătorului azvîrlit în hău laolaltă cu ogarul său face şi obiectul unui alt ansamblu mitic şi ritual, mult mai important, unde Q'urşa

își păstrează însă rolul obișnuit, de ajutor credincios. Acest grup de imnuri vânătoarești este cel pe care îl vom cerceta acum și vom vedea că el se află în strinsă legătură cu gesta lui Amirani.

Vînătorul spînzurat cu capul în jos

Nefericitul erou al acestor istorisiri, stăpîn al lui Q'urşa, este un vînător de meserie, al cărui nume este diferit, după ținuturile respective:

Ivan din Kvarcixe vîna cu Q'urşa al lui, luînd cîteodată cu el merinde și pentru două săptămîni. Într-o zi, porni la vînătoare și se opri să se odihnească pe o creastă de munte. Deodată, pămîntul se cutremură și totul se prăbuși jur-împrejurul lui. Iar Ivan rămase, cu totul fără să vrea, prins în munte, laolaltă cu Q'urşa al său.

Merindele lor se duc, iar vînătorul se satură și el de neplăcuta lui stare: căci stă atîrnat cu capul în jos, ținut doar de cureaua de la opincă. El îi strigă atunci cinelui său:

„Latră, Q'urşa, sălbaticule, tu, cel cu negru stăpîn,
Ori te-a auzi vreun păstor, ori vreun vînător de pe munte.
Stau atîrnat de munte de-un picior, de-opinca mea cu
păr de vită.”

Q'urşa latră în zadar, iar vînătorul rabdă rău de foame. Atunci Q'urşa se jertfește și îi spune stăpînului său:

„Omoară-mă și mănîncă-mă, poate că așa a avea cineva vreme să-ți vină într-ajutor.”

Ivan nu se învoi, dar sufletul e slab: cînd i se făcu și mai tare foame, se puse pe plîns, își luă rămas-bun de la Q'urşa și îl ucise. După ce-l ucise, scăpără din amnar, își frînse arcul și săgețile și se sluji de ele ca să-și aprindă focul, îl fripse pe Q'urşa și îl mîncă.

„Mi-am ars arcul și săgeata mea cu două vîrfuri, mi-am
făcut foc cu săgețile mele.

L-am omorît pe Q'urşa și l-am mîncat, pentru asta blestemat să fiu” (IV 3, Virsaladze, 1964, 2, D, pp. 193—194).

În cele mai multe dintre versiuni, episodul cu omorîrea cinelui se desfășoară altfel; vînătorul, tot cu capul în jos, îl ucide pe Q'urşa, îl jupoaie, dar nu se poate hotărî să-l și mănînce:

„Mi-am ars arcul și săgețile, mi-am făcut focul din săgețile
mele.

L-am ucis pe Q'urşa și el zace aici, alături de mine.

Jungherul meu stă pus pe el: l-am jupuit, dar de mâncat nu l-am putut mânca" (IV 4, Virsaladze, nr. 2, p. 191).

Nefericitul rămâne mai departe spânzurat de-a-ndoaselea, mort de foame. În sfârșit, sosesc și ajutoarele, mai întâi fratele lui, apoi tot satul, stîrnit de acesta. Sătenii îngrămădesc pături, saltele, rufărie, paie etc. Vinătorul se pregătește să-și desprindă cureaua de la opincă și să se arunce în gol. Cu toate acestea, șovăie: ba ar vrea să-l țină cureaua, ba nădăjduiește că o să se rupă:

„O, rupe-te, curea, o, ba nu te rupe,
Tu, care ești făcută din negru păr de vită" (IV 5, nr. 7).

Totodată, el roagă noaptea să facă loc zorilor, ba să nu le facă; precum se vede, el nu trebuie să cadă decît tocmai în clipa revărsatului de ziuă:

„Lasă loc zorilor, o, nu le mai lăsa, tu, lungă noapte a
așteptării,
Răsari dar, o, ba nu mai răsări, tu, stea a dimineții!"
(IV 6, nr. 5).

Cînd, pînă la urmă, și-a luat inima în dinți să sară în gol, el roagă zorii să vină și cureaua să se rupă:

„Lasă loc zorilor, o, noapte, lasă loc zorilor,
Neagră cum ești ca perii vitelor!
Și rupe-te, curea, ca să mă prăbușesc
Și să sărut obrazul tare-al stîncii!" (IV 7, nr. 3).

Variantele în versuri rămîn adesea eliptice, fapt obișnuit în cazul unor texte cu valoare religioasă, mai ales atunci cînd ele însoțesc un ritual, așa cum este cazul și aici. Ceea ce îl împinge pe vînător să facă saltul care îi va fi fatal este vederea tinerei sale soții, ca și încurajările pe care ea i le trimite:

„Să mi-o aduceți pe soția mea, și îmi iau zborul de aici
de sus!"

Soția i-au adus-o; multă lume era strînsă împrejur.
Ea își avea cerceii în urechi, iar vîntul clinchet îi făcea
să dea.

„Mă ridicai în vîrful muntelui și multiubita mi-o privii,
Îi zării pieptul, sîinii ei, ce se vedeau ca de cristal de albi."

(Tinăra-i soție îl muștră, aici în cuvinte potolite, adesea însă cu vorbe foarte tari:)

„Nu spuneai tu, Ivane, «Nu mi-e frică nicidecum de stinci?»

Cazi, dacă e să cazî, tu, capră sprintenă a stincilor înalte!“

(Șfichiuit de aluzia ei la frică, vînătorul sare, sau mai degrabă cade:)

Cînd de pe stîncă el căzu, nici vulturul n-ar fi putut zbura așa.

O piatră ce căzu cu el — nici leul piept să-i țină nu putea. Cît sînge-a curs din el — corabia pe el putea pluti.

La sîngele ce-a curs din el scoboară corbii și cu ciorile.

La stîncă neagră negrul corb coboară și se-abate asupra lui,

Coboară și se satură din leșul lui și nu mai urcă înapoi

(IV 4, nr. 9, pp. 191—192).

După cum precizează mai multe variante, sătenii își iau gîndul să-i mai ia trupul și să i-l îngroape. Ei îl părăsesc în fundul genunii, laolaltă cu piatra care i-a însoțit, sau, după caz, i-a primit asupra-i prăbușirea. În general, Q'urşa cade și el laolaltă cu el sau sare pe urma lui (firește că el a trebuit să învie la loc cu acest prilej, dar atare lucru nu este nicidecum surprinzător, fiind vorba de un cîine de felul lui). După unele versiuni privitoare la un alt vînător, Iagora, dar care istorisesc în mod vădit aceeași poveste, Q'urşa este îngropat alături de stăpînul său, chiar acolo unde au căzut, în fundul hăului. Vînătorul fusese luat prin surprindere de un leopard; neavînd vreme să-și scoată jungherul, el îl apucă în brațe, la trîntă:

Labele dindărăt îi lunecară leopardului în prăpastie și el căzu, trăgîndu-l cu el pe Iagora în prăbușirea lui. Leopardul se pierdu în străfundul genunii, dar Iagora rămase agățat, cu cureaua de la opincă, de o rădăcină zdravănă a unui copac crescut în acel loc, din stîncă (IV 7, nr. 3, p. 198).

După multe căutări, fratele lui Iagora îl găsește și, la cererea lui, taie, cu un glonte bine ținut, cureaua salvatoare. Vînătorul se zdrobește în fundul hăului, urmat pe dată de cîinele lui, Q'urşa:

I-au găsit mai tîrziu morți pe vînător și pe cîine. Tot acolo zăcea și leopardul: sîngele scurs din bot i se uscaser pe nări. Iagora și Q'urşa fură înmormîntați acolo, în fundul genunii (*ibid.*).

Textul acesta nu aparține aceleiași categorii formale ca și cele de mai înainte, neavînd nici caracteristicile religioase, nici funcția aceloră; el reprezintă o „spusă” (*tkmuleba*), alcătuită pe baza sau prin imitarea imnului tradițional; de la el se mai păstrează mai multe trăsături pline de interes: cureaua este legată de rădăcina unui copac, vînătorul și clinele rămîn pe veci în fundul genunii, care ajunge să le fie mormîntul⁹.

Toate versiunile care iau seama la precizarea lucrului de care s-a agățat cureaua de la opincă sînt unanime asupra naturii acestui obstacol providențial, dar pînă la urmă funest: este vorba de un copac sau de un copăcel. După un text cules în Georgia de Răsărit, în care vînătorul se cheamă Badur:

Lui Badur i-a lunecat piciorul și el a căzut între stînci,
A rămas spînzurat cu cureaua de la opincă de piciorul
unui copăcel sălbatic (IV 8, p. 51).

Aici căderea are loc chiar în clipa în care vînătorul trage asupra caprei sălbatice sau a unei căprioare pe care a hăituit-o lungă vreme. Toate versiunile, în afară de cea pe care am citat-o prima, IV 4, pomenesc anume că vînătorul a ajuns pînă la locul fatal dus de urmărirea unei capre sălbatice, a unei căprioare sau, mai arareori, a unui cerb. Îndeobște este vorba despre o capră sălbatică, lucru firesc la nivelul acelor înălțimi. Atare fapt și-a aflat eco-ul poetic într-un cîntec popular răspîndit de-a lungul și de-a latul munților: „Djardji nu hăituie caprele nicidecum, carnea lor e sărată...”, cîntec care formulează primejdia unei asemenea întreprinderi.

Același Djardji este, în plus, și eroul unui imn care se suprapune, în esență, celor pe care le-am citat sau le-am rezumat. Versiunea aceasta ne dă informații asupra celor două episoade mai obscure din toată aventura vînătorului răsturnat: asupra începutului și a sfîrșitului ei.

Într-adevăr, nu distingem prea bine, pe de o parte, ce a declanșat accidentul de la început,

anume căderea întreruptă, și, pe de altă parte, în ce anume constă rolul soției în aducerea morții eroului. În mod vădit, ea este socotită răspunzătoare pentru săritura funestă: prin apariția și prin cuvintele provocatoare pe care i le-a aruncat, ea își face soțul să se hotărăscă să se azvîrle în gol. După imnuri, ea contribuie în mod decisiv la pierzarea vînătorului, dar nimic nu ne arată că ar fi pricina nemijlocită, ori singura pricină. Cîntul închinat lui Dĵardĵi vine să completeze în acest punct textele mitice, insistînd totodată asupra încălcării pe care o reprezintă urmărirea caprei și asupra legăturii dintre aceasta și căderea dintii ¹⁰:

„Dĵarĵdi, nu hăitui caprele, să nu-ți facă vreun necaz!”

Dar Dĵardĵi n-a vrut să se lase: „O omor eu pe capra cea încornorată!” (IV 9, p. 44).

El se avîntă în urmărirea caprei celei de neprins, dar cade într-o genune. Atîrnat în gol de o curea de la opincă, el își trimite cîinele, pe Q'urşa, să caute ajutor în sat.

Cîinele fugi acasă și dădu de ştire asupra nenorocirii ce se abătuse asupra lui Dĵardĵi. Mama lui strînse nişte ajutoare și cu toții se repeziră să-l scape. Dar ei nu izbutiră să desfășoare o frînghie pînă destul de jos în hău, atît cît Dĵardĵi să poată să o ajungă cu mîna și să se lase tras sus astfel.

Atunci sosi și nevasta lui Dĵardĵi. Ea nu ținu seamă nicidecum de sfatul celor vîrstnici, ci lăsă frînghia să alunece jos și-i strigă bărbatului ei: „Ți-am aruncat frînghia, întinde mîna și am să te trag sus!” Vînătorul făcu precum i s-a spus, dar nu se putu ține și căzu în genune (*ibid.*).

O variantă a aceleiași povestiri foarte adesea istorisite se încheie cu epitaful nefericitului vînător:

Ei culcară binișor trupul sfîșiat de stînci,
Cu fața doar fișii, cu ochii ciuguliți de corbi.
Ca pomenire, pe mormîntul lui Dĵardĵi ei înălțară
coarne de capră,

Și scriseră: „Dĵardĵi, cel mort din pricina caprelor
sălbătice” (IV 10, nr. 6).

Pierzania vinătorului este aşadar pusă de-a dreptul pe seama a două pricini: urmărirea caprelor în pofida opreliştii, ceea ce atrage după sine prima cădere; apoi, intervenţia neîndemnică (sau răuvoitoare?) a nevastei, răspunzătoare pentru saltul lui mortal.

Capcanele farmecelor femeieşti

Ultima noastră constatare nu este însă de ajuns pentru a da seama asupra tuturor aspectelor dramei. Desigur, nevasta este cea care provoacă prăbuşirea, intervenind fie prin fapte, fie prin cuvinte. Dar ea acţionează deopotrivă prin *seducţie*, prin farmecele ei erotice: cerceii ei dau clinchet în vînt, albeaţa sinilor ei dezveliţi îl fascinează pe nefericitul prizonier. Imnurile stabilesc o legătură între „vinovăţia” nevastei, atracţia sexuală şi influenţa cuvintelor spuse de ea. Vinătorul nu face faţă îmbinării lor şi se lasă învins deopotrivă de dorinţa pe care i-o trezeşte acest trup de femeie, împodobit şi, în parte, dezgolit, ca şi de imboldul chemărilor pe care ea i le aruncă.

Or, raportul acesta, exprimat aici numai prin forţa asocierii poetice, este formulat şi explicitat în imnurile svane care alcătuiesc un ansamblu mitic şi ritual la fel de impozant ca şi cel de mai înainte, a cărui versiune apuseană o constituie.

Eroul peripeţiei se cheamă Betkil sau Betken. Tot ca şi Ivan din imnurile din provinciile răsăritene, Betkil este în acelaşi timp centrul unui cult, cînturile şi povestirile care îl însoţesc alcătuind mitul etiologic. Ritualul săvîrşit în mod real se confundă cu o parte a legendei: aceasta începe tocmai cu sărbătoarea pe care este menită să o întemeieze şi să o lămurească. Ea constă în esenţă dintr-un dans colectiv, o horă (*perquli*), jucată la vremea carnavalului, în prima zi de post, care se numeşte „ziua lui Betken”:

Ziua lui Betken este în februarie şi se joacă o horă. Toată lumea era strînsă şi s-a făcut hora. Se aflau acolo

și Betken și tînăra lui soție, Tamara. Tamara purta la deget un inel pe care zeița Dali i-l dăduse lui Betken. Betken era prins în horă (unde toată lumea se ține pe după umeri), dar cureaua de la opincă i se desprinsese și el se pusese să și-o facă la loc. Atunci apărură o capră sălbatică, care tăie hora și-i trecu lui Betken printre picioare.

(Sătenii îl însărcinează pe Betken să urmărească animalul cel neobrăzat. El ajunge pe munte, dar merge greu de tot, pentru că ninge tare:)

Deodată, capra se preschimbă în Dali; ea se opri deasupra lui Betken, nemaiăsîndu-i în stîncă decît un sprijin pentru picior și altul pentru mină. Ea îi zise:

„De ce nu mi-ai ascultat poruncile, ce ai făcut cu inelul meu?”

(Betken ține sus și tare că îl are, dar Dali îi spune că l-a văzut la degetul tinerei lui neveste și îl lasă pradă sortii lui. Sătenii, alarmați de strigătele lui, sau de cei doi cîini gonaci care îl însoțeau, pun la cale ajutoarele:)

Ei desfășurară frînghii de sus de tot și pînă la stîncă; dar stîncă se puse să crească și frînghia n-o mai ajunse; atunci ei înălțară niște scări, dar stîncă creșcu și mai mult și ajunse de neurcat.

Atunci Betken se jeli singur și îi strigă mamei lui: „Dă-i sufletului meu ofrande de turte de porumb cu caș!”

Îi strigă și tatălui lui: „Închinați în cinstea sufletului meu măduva din oasele fiecărei capre ucise la vînat!”

Îi strigă și Tamarei: „Păcatul meu să cadă asupra Tamarei!”

Le strigă și sătenilor: „Dincolo de Mulax-Mujal se află o piatră uriașă; pe piatra asta faceți-mă să mai văd o dată *ç'isxas*-ul (acesta e numele svan al ritualului).

Apoi îi binecuvîntă pe săteni și le strigă: „Vin, vin și eu!”

Betken se aruncă în gol, se zdrobi în fundul genunii și muri (IV 11, pp. 208—209).

Ultimele dorințe ale vînătorului au în mod vădit o valoare normativă: ele se află la obîrșia unor practici urmate în cinstea lui în decursul sărbătorii care-i poartă numele („ziua lui Betken”). La fel stau lucrurile, de altfel, cu o seamă dintre amănuntele din imnurile către Ivan (IV 3—6): astfel, piatra care însoțește sau primește căderea lui este tocmai cea pe care sau lîngă care este oficiat ritualul (Virsaladze, 1964, pp. 92—93). Vom lua aminte la diferențele de valori sesizabile între cele trei categorii de rude, în raport cu natura și cu ținta respectivă a ofrandelor. Împărțirea lor se conformează regulilor aflate în

vigoare în societatea reală: turtele cu caș au o conotație feminină și mortuară; măduva vinatului este rezervată celor virstnici, singurii care se înfruptă și fac ce vor din ea (S. R. G., pp. 553—555; Kanukov, pp. 109—112). Dublul aspect al cultului — religios și funerar — se întâlnește cu cele două șiruri de trăsături care definesc imnul lui Q'urşa: celebrarea unei divinități și cântec funebru. Cât despre soție, menirea ei este blestemul: ea este cea care preia păcatul, pingărirea, de care Betken pare să o socotească personal vinovată. În ce privință?

Convorbirea dintre Dali și vinător ne sugerează răspunsul: zeița vinatului îl muștră pe Betken că nu poartă giuvaerul pe care ea i l-a dăruit și că o lasă pe tînăra lui soție să se fălească cu el. Alte versiuni svane fac o legătură nemijlocită între lipsa podoabei și însăși natura pedepsei: dacă vinovatul se găsește astfel spinzurat pe dos, aceasta este pentru ca el să ispășească întocmai greșeala făcută. Pedepsa lui reprezintă o transpunere materială și spațială a stării în care a pus el talismanul zeiței: el a răsturnat destinația giuvaerului, deci, prin efect reciproc, se va vedea condamnat să stea cu capul în jos.

Vinătorul poartă aici numele de Betkil. El s-a avîntat în urmărirea caprei nu negre ci albe, care a tăiat hora rituală, trecîndu-i printre picioare:

Înainte de a-l căra e însemnată, dar îndărătul lui ea se închide.

Lui Betkil pierzarea i s-o trage. El pătrunse într-o neagră stîncărie,

În sălașul stăpînei Dali: „Bună să-ți fie ziua, stăpînă Dali!”

„Ziua cea bună ce-ai s-o ai tu, ți-o arăt eu pe dată! De ce ți-ai călcat jurămîntul? Ce-ai făcut cu colanul dat de mine?”

„L-am lăsat acasă la capul patului!” „Așa cum a rămas el la capul patului,

La fel am să te răstorn și eu pe tine!” Stăpîna Dali dispăru.

Betkil rămase pe stîncă, avînd un sprijin pentru mîna dreaptă

Și altul pentru piciorul stîng. Bietul de Betkil, amărîtul de Betkil! (IV 12, nr. 16, p. 206).

Aici este vorba despre un colan și nu despre un inel, ca în IV 11. Încrucișarea celor două giuvaeruri nu este întâmplătoare, ci ne puteam aștepta să le găsim fie întrunite, fie puse unul în locul celuilalt, dat fiind că ele ascund o dublă valoare simbolică. Mai întâi, pentru că ele implică partea erotică a feminității, fiind nu traducerea cochetăriei, ci a poftelor sexuale ale femeii. Cel puțin acesta este înțelesul pe care li-l conferă și textele religioase, și cele mitologice, ba și cele epice (S. R. G., pp. 563—568). Apoi, ele sînt semnele după care se poate recunoaște primejdioasa apropiere a unei zeițe sălbatice, pradă unor dorințe de neînfrinat, de pildă duhul feminin Samdzimari. Cerceii au, de altfel, aceeași semnificație, îndrăgostita și sălbatica zeiță îi poartă bucuroasă. Ea e sălbatică, feroce la propriu, îmbrăcînd rînd pe rînd înfățișarea unei fiare respingătoare și pe cea a unei femei fermecătoare — ultima ipostază fiind marcată prin apariția simultană sau selectivă a acestor trei podoabe (S. R. G., pp. 566—567).

Îmbinarea lor în aceste imnuri vînătorești este de ajuns pentru a ne semnala caracterul deopotrivă sexual și interzis al legăturilor dintre personaje. Constelația amoroasă dată la iveală prin mijlocirea acestor giuvaeruri simbolice impune participarea a trei personaje: zeița, bărbatul și soția. Un atare trio poate prilejui la fel de bine un vodevil, o dramă burgheză sau o tragedie religioasă: cele trei genuri se amestecă între ele în punerea în scenă operată de mituri. Legătura trupească pe care o propune și, la nevoie, o impune sălbatica Samdzimari bărbaților de care e îndrăgostită implică din partea lor o renunțare totală la raporturile conjugale: dragostea unei zeițe își are servituțile ei. Lipsa de credință a bărbatului stîrnește violente scene de gelozie și răzbunări cu atît mai grozave cu cît ele sînt deasupra firii. Numeroase texte mitologice întăresc acest lucru (S. R. G., pp. 139—142).

Mustărările pe care Dali i le adresează vînătorului, precum și rolul hotărîtor al giuvaerurilor

simbolice, sugerează prezența și funcționarea aceleiași scheme, care poate fi rezumată astfel: între o zeiță și un om se infiripă o legătură trupească; aceasta ajunge deci să fie interzisă între muritor și soția lui; opreliștea este încălcată, iar vinovatul, dat pradă răzbunării divine. Această mică dramă este tocmai cea jucată în culisele mitului svan (IV 12). O altă versiune o aduce însă de-a dreptul în scenă:

Betkil era un vânător. Dali se îndrăgostise de el. Betkil păcătui cu tinăra lui soție Tamara (IV 11, nr. 16, p. 208).

(Povestea își urmează cursul obișnuit: căprioara urmărită se preschimbă în Dali, care își muștră iubitul cel necredincios cu aceste vorbe:)

„Ești un trădător și am să-ți plătesc așa cum meriți!”
Atunci sprijinul pentru unul din picioarele lui se duse și el rămase atârnat de un singur picior (*ibid.*).

Pedeapsa prin atîrnarea cu capul în jos este după chipul și asemănarea greșelii înseși, a necredinței față de zeiță (deci a răsturnării purtărilor cerute). Varianta IV 11 înfățișează fără ocolișuri natura legăturii dintre Dali și vânător, precum și motivul foarte concret al miniei divine. Vom lua totodată seama la lipsa oricărei aluzii la vreun giuvaer dăruit și pîngărit: într-un atare text, care enunță limpede caracterul sexual al episodului, simbolul acesta și-a pierdut utilitatea. Dimpotrivă, versiunile care trec sub tăcere acest aspect îl înlocuiesc prin echivalentul său simbolic: inelul dăruit de zeiță și purtat de vânător este semnul material al legăturii dintre ei, tot după cum, la degetul nevestei, el ajunge dovada trădării, dezvăluind legăturile trupești care au avut loc între ea și soțul ei.

„Greșeala” soției constă în puterea farmecelor ei, iar bărbatul îi reproșează de fapt însăși condiția ei de femeie. Aceeași vinovăție poate uneori primi și o înfățișare mai romanțată: mai multe legende istorisesc pur și simplu că soția a luat pe furiș un giuvaer de-al lui Dali; furtul colanului sau al inelului echivalează cu un fel de uzurpare a

nurilor. Astfel se explică rolul negativ al nevestei în prima fază a pătimirii lui Betkil (cea a căderii dinții) și așa își află justificarea blestemul pe care el i-l aruncă înainte de a muri. Dar funesta ei intervenție în cadrul catastrofei finale, ducând la pierzarea vînătorului, rămîne, în sine, fără motivare; se cade să o acceptăm deocamdată drept un dat al mitului, al cărui înțeles și a cărui funcție va trebui să le descoperim mai departe.

Dar farmececele feminine nu scuză chiar totul, ci vînătorul s-a făcut de-a binelea vinovat de încălcarea unei opreliști de a vîna, care vine să se adauge lipsei de credință în dragoste.

Vînătoarea răsturnată

O activitate profesională concepută ca una cu încărcătură religioasă poate să dea prilej la două tipuri de încălcare, fiecare dintre ele săvîrșit în unul dintre grupurile de mituri pe care le-am cercetat. Mai întîi, pot să nu fi fost respectate regulile care mărginesc exercitarea meșteșugului propriu-zis: fie că a fost neglijat un rit prescris — o invocatie sau o jertfă de îmbunare, aducerea de mulțumiri după o reușită etc. —, fie că eroul s-a dedat la un fapt nepermis, așa cum a făcut Betkil, „păcătuind“ cu tînăra lui soție. Apoi, vînătorul se poate face vinovat de încălcarea vreunei legi în chiar decursul vînătorii înseși, greșeala lui putînd fi ori calitativă, ori cantitativă. De pildă, dacă ucide un animal care nu intră în categoria vînatului, o pisică, un corb sau chiar un lup (S. R. G., pp. 481—484 și 665); sau dacă dă peste o fiară însemnată cu o „pecete“ divină: o aureolă sau blană albă, pete etc. (cf. IV 29 și 30).

Dar încălcarea poate fi pusă și pe seama marelui număr de victime ucise, o listă prea lungă de trofee de vînătoare constituind o lipsă de măsură la fel de greu de iertat ca și o greșeală în privința speței vîinate. Iar una dintre principalele sarcini ale divinităților vînătorești este în esență ocrotirea vînatului de care este fiecare

răspunzătoare, cu pedepsirea vânătorilor cuprinși de beția măcelului și de lipsa de cumpătare. Osînda îl lovește pe vinovat în chiar clipa în care se pregătește să doboare animalul aflat peste numărul îngăduit. Aceasta este vina lui Ivan, nefericitul erou din imnul către Q'urşa (IV 3—7), sau a lui Dĵardĵi, „cel mort din pricina caprelor sălbatice“ (IV 9).

Iată edificatoarea poveste a svanului Çola, vânător de meserie. El dă peste un ciopor de capre. Ucide una, ceea ce e bine; mai ucide una, ceea ce e deja prea mult; în fine, „dus de lăcomie“, mai ucide și o a treia:

Înainte să fi putut ucide și o a patra, Dali îl puse în lanțuri:

„Ai să rămîi încătușat de stîncă cu mîna dreaptă și piciorul drept“, îi zise ea (IV 13, nr. 19, p. 212).

Legătura dintre cauze și efecte este exprimată cu brutalitate: vânătorul cade în greșeală împotriva meșteșugului, iar zeița vînatului îl supune pe loc chinului spînzurării de-a-ndoaselea. Schema aceasta se suprapune aceleia care orînduiește imnurile către Betkil (IV 11 și 12): vânătorul comite greșeala rituală, iar zeița vînatului îl „răstoarnă“ și îl leagă de stîncă, cu capul în jos. Este limpede că acest tip neobișnuit de pedepsire este impus, în amîndouă cazurile, de însăși natura delictului.

Elene Virsaladze, care a închinat o minunată lucrare „epopeii cinegetice georgiene“, a fost frapată de caracterul straniu și, după părerea ei, absurd al acestui episod. Absurd nu în privința principiului, ci a detaliilor punerii lui în scenă, în special în privința „morții“ lui Q'urşa: „Motivul acesta trebuie să fi fost introdus tîrziu în legendă. El are, de altfel, în ea un caracter artificial: vînatul îi cere cîinelui său credincios să le dea de veste alor săi, lătrînd, despre cele întîmplate, dar apoi ucide tocmai acest cîine, îl jupoaie, aprinde un foc cu arcul și săgețile lui și se pregătește să-l mănînce. În plus, el săvîrșește toate acestea fiind spînzurat de un picior de o stîncă?!“ (Virsaladze, 1964, p. 48).

Firește, cu toții resimțim insolitul unei atari situații, dar nu vom împărtăși totuși uimirea autoarei: nici calul care grăiește al lui Ahile nu ne surprinde mai mult decât călcâiul lui, singurul loc unde poate fi rănit. Nu-i nimic de necrezut în faptul că stăpînul unui cîine înaripat bucătărește cu capul în jos.

Dar E. Virsaladze are desigur dreptate să sublinieze faptul că episodul acesta contrastează cu cadrul suprafiresc în care se află inserat, nu prin neverosimilitatea, ci prin aparenta lui gratuitate. Avem deci a căuta să știm nu dacă lucrurile se pot petrece așa (la circ se pot vedea lucruri și mai și), ci dacă elementele scenei, precum și aceasta însăși își găsesc o motivare. În acest caz, nu se mai cade să ne mirăm, ci să căutăm să înțelegem.

Uciderea cîinelui figurează în douăzeci din cele douăzeci și două de variante pe care le cunoaște imnul către Ivan, în Raç'a (o provincie situată între Svanetia — aflată la apus, și ținuturile muntenilor xevisuri și psavi — la răsărit). Ea lipsește din cînturile svane închinat seamănului acestuia, Betkil, precum și din versiunile din Georgia de Răsărit. Nici una nu ignoră însă chinul vîntătorului atîrnat de un picior. Așadar, în Raç'a uciderea cîinelui vine să se adauge și participă la completarea lui: motivul devine un element suplimentar al pedepsei, pe care contribuie astfel să o detalieze.

Altfel spus, moartea lui Q'urşa și împrejurările ei ar trebui să recurgă la același mecanism ca și chinul, în starea lui cea mai rudimentară. Regula funcționării lui este foarte limpede, fiind exprimată prin însăși starea care i-a fost aplicată vinovatului: pe dos. Ea este formulată în termeni preciși în însăși sentința pe care o dă Dali: „Am să te răstorn!”, proclamă zeița, iar verdictul este pe dată pus în aplicare.

Răsturnarea este deci intenționată și răspunde unui principiu bine definit, a cărui punere în aplicare marchează fiecare dintre împrejurările

pătimirii. Astfel, mereu se precizează că vînătorul stă spînzurat de o curea de la încălțările sale, ceea ce exprimă în mod material răsturnarea practicilor normale. Într-adevăr, opincile acestea sînt de un tip aparte: talpa lor este făcută din piele răsucită, cam ca espadrilele, dacă le-am înlocui sfoara prin curele împletite. În cadrul imnului, talpa, care face îndeobște legătura cu pămîntul, se găsește astfel întoarsă către cer și ajunge să fie un mijloc de prindere în aer.

Dar „răsturnarea” — după termenii cîntului svan — să fie ea însăși în legătură cu practicarea meseriei de vînător? Episodul înjunghierii lui Q'urşa ilustrează această relație și îi aduce pătimirii componenta vînătorească de care ea părea să fie lipsită în alte părți.

Într-adevăr, este limpede că asistăm acolo la o adevărată *vînătoare răsturnată*. Nu numai că vînătorul se află el însuși pe dos, ci, în poziția aceasta, el se dedă unui șir de acte care reproduc mersul unei vînători, cu toate elementele prezente, dar afectate de o valoare negativă, deci și ele „răsturnate”.

Cîinele gonaci, a cărui funcție obișnuită este cea de a prinde vînatul și de a face astfel rost de hrană pentru stăpînul său și pentru sine, ajunge aici să fie tratat el însuși drept un vînat înjunghiat și jupuit, iar apoi pus la frigare, ca un but oarecare de căprioară. Răsturnarea valorilor este dusă deci foarte departe: Q'urşa vine și se pune el însuși sub cuțit, atunci cînd prăzile se cuvine să fie hăituite și urmărite. Nemulțumit numai de a face din cîine un fel de anti-vînat, mitul îi mai încredințează și rolul de a fi o non-mîncare: stăpînul lui îl ucide și îl jupoaie, dar nu-l mănîncă. Același procedeu le este aplicat și armelor: menite în mod firesc să-i aducă vînătorului hrana pe care să o frigă, arcul și săgețile sînt rupte și folosite la aprinsul focului pentru friptură. Acesta are, la rîndul său, funcția unui anti-foc, de vreme ce servește la frigerea unui vînat care nu va fi mîncat!

Mecanismul este bine reglat, iar funcționarea lui se verifică în legătură cu fiecare componentă a chinului. Știm acum care este principiul inspirator: o purtare vinătorească socotită drept criminală, de vreme ce înfăptuiește contrarul practicilor normale, cheamă o pedeapsă care constă într-o vinătoare răsturnată. Osînda aparține aceluiași domeniu ca și greșeala.

Episodul uciderii lui Q'urşa, departe de a constitui o anomalie, sau, mai degrabă, datorită principiului însuși al anomaliei, dezvoltă și ilustrează unul dintre înțelesurile imnului, de-abia schițat în celelalte grupe de variante.

Răsturnarea vremii

De la un mit atât de puternic ancorat în lumea vinătorii ne-am aștepta ca el să însoțească și să justifice unele ritualuri specifice acestei bresle și menite unor țeluri pur vinătorești. Or, nu-i deloc așa: în Raç'a, ca și în Svanetia, cultul este practicat de întregul grup social și îndeplinește o funcție sezonieră, meteorologică, fără prea mare legătură cu vinătoreea.

Am constatat că sărbătoarea lui Betken și cea a lui Ivan adună lumea din tot satul. Ritualul nu este deci unul specializat, iar participarea vinătorilor, ca atare, nu este pomenită nicăieri.

Sărbătoarea lui Ivan are loc la trei săptămîni după Paști, în mai multe sate din Raç'a. La Ghebi, de pildă, ea se desfășoară lângă o stîncă pe care se află un mic altar și o piatră — tocmai cea care însoțise prăbușirea vinătorului. Credincioșii joacă o horă și cîntă imnul către Q'urşa. Acesta mai poate fi cîntat și la vremea cositului. Țelul acestor practici este foarte strict circumscris: acela de a aduce sau de a asigura schimbarea vremii (Virsaladze, 1964, pp. 92—93).

Legătura dintre acest complex mitologico-ritual și efectele lui meteorologice este obiectul unei credințe foarte răspîndite. Într-adevăr, se spune în mod obișnuit în Raç'a că e de ajuns

să rostești imnul către Q'urşa pentru ca vremea să se schimbe (Virsaladze, 1964, p. 93). Această precizare este interesantă, pentru că ea ne îngăduie să punem influenţarea vremii îndeosebi pe seama efectului cîntului, deci a conţinutului mitului.

Nici ansamblul mitic svan corespunzător, închinat lui Betkil, nu are altă funcţie: „hora sfîntă” şi imnul vîntătorului răsturnat asigură schimbarea vremii, fie neîntîrziat, fie la sorocul dorit (*ibid.*, p. 91).

În împrejurarea dată, ceea ce se aşteaptă de pe urma unor atare practici este venirea ploii. Într-adevăr, vremea rea este nemijlocit legată de relaţiile dintre vîntători şi duhurile care ocrotesc vînatul. Această credinţă este răspîndită în tot Caucazul (cel puţin la miazăzi de lanţul lui muntos). În Mingrelia, stăpînii şi stăpînele vînatului se numesc *mesepe*. Apariţia unei *mesepe* feminine aduce ploaie sau zăpadă, cea a unui *mesepe* masculin, vremea bună (Dirr, p. 8). În Raç'a, divinitatea care ocroteşte fiarele sălbătice li se arată sub chipul unui nor negru vîntătorilor care au măcelărit prea mult vînat (Robakidze, pp. 191—192).

Acum putem întrevedea în ce constă legătura dinamică dintre povestea pe care o istoriseşte mitul lui Q'urşa şi sosirea vremii rele: încălcarea unei interdicţii de vîntătoare aduce după sine intervenţia stăpînei vînatului, care este însoţită de alai de nori, de ploaie şi de zăpadă. Acest „meteorologem” este confirmat cu ajutorul mitologiei svane:

Răzbunarea lui Dali. Printre stîncile semeţe, era odată o topitorie de aur, lângă un iaz cu apă acră, nu departe de sălaşul lui Dali. Prin acele locuri veneau mare număr de capre, iar vîntătorii îşi luau de acolo dobîndă. Într-o zi, unul din ei dădu acolo peste o capră pătată, pe care o prinse, ajutat de cîinele său. Dar Dali se afla şi ea în codru. „Ea ninse şi acoperi satul sub zăpadă” (IV 14, nr. 29, pp. 218—219).

Povestea caprei celei pălăte. Scena arată la fel, doar fără topitoria de aur. Pe malurile iazului cu apă acră, vînătorii, veniți în cete, stau la pîndă. Un singuratic, nemulțumit să împartă prada, se așază la marginea apei și vede cum vine o capră „însemnată” (purtînd „pecetea” zeiței). El trage totuși și o „ucide”. Atunci capra cea „ucisă” își ia zborul, însă cîinele lui gonaci, și el înaripat, o prinde din urmă și, de astă dată, vînătorul o „ucide” de-a binelea. El o jupoaie și o ia pe umeri.

Atunci, totul se acoperi de nori; pînă să ajungă el în sat, veni vremea cea rea, cu ploaie și zăpadă, iazul cu apă acră se umflă, dădu pe dinafară de unde se afla și se revărsă pînă aici. Tot satul fu acoperit de apă (IV 15, nr. 30, p. 219).

Mecanismul funcționează în același fel, fie că declanșarea lui va fi fost, ca aici, fără de voie, fie că ea a fost voită, ca în imnurile legate de un ritual: el își trage eficacitatea din modul de a reacționa propriu zeitelor vînătorii. Textul din IV 14 formulează cu tărie această confundare aproape ontologică între Dali și vremea rea: *Dalim itova*, „Dali ninse”¹¹. Procedul magico-simbolic care operează prin intermediul imnului către Q’urşa constă în reanimarea — prin mijlocirea unor purtări rituale sau chiar prin simpla forță a istorisirii mitice — a unui scenariu imaginar care pune în scenă, dramatizînd, întregul proces, din care se dorește reproducerea unei singure faze: a rezultatului. Este deci de ajuns un dispozitiv simbolic pentru a fi reactualizat șirul de întîmplări ciudate care duc la mînia lui Dali și la manifestarea ei meteorologică. Cîntarea schimbării destinației unui zălog de dragoste de către Betkil ori a anti-vînătorii înfăptuite de Ivan cu cîinele lui duce în mod sigur nu numai la „răsturnarea pe dos” a eroilor mitici, ci și la „răsturnarea” stării vremii.

O potrivire aparte face ca aceste divinități ale vînatului sau ale desigurilor să poată acționa asupra fenomenelor atmosferice, și mai cu seamă asupra mecanismelor schimbării lor succesive, fie că e vorba despre starea vremii de pe cer sau

despre imperceptibila și primejdioasa trecere dintre întunecime și lumină. Un ritual svan face legătura dintre Dali și gingașa mărginire dintre noapte și zi, din însăși clipa în care răsare luceafărul de dimineață; țelul cultului este acela de a asigura întoarcerea lui și fuga întunericului; în pofida acestei finalități aparte, el este totuși închinat în întregime zeiței vânătorii (Bardavelidze, 1939, I, pp. 78—118). Și aici se pune tot problema de a veghea asupra „răsturnării” unui fenomen firesc: „noaptea se face zori de ziuă”, după cum spun băștinașii (cf. IV 6).

Această capacitate, în aparență străină specializării lor funcționale, a stăpînelor vînatului își are explicația în îmbinarea a două trăsături pe care tipul lor de activitate li le impune. Ca zeițe, ele au însușirile legate de acest statut, anume apartenența la lumea cerească, reflectată în mod concret prin aripile cu care sînt înzestrate. Dar cîmpul lor de acțiune și locul unde sălășluiesc implică o profundă intimitate cu lumea pămînteană: pascîndu-și turmele de cerbi, de capre, de căpriori, care stau sub paza lor, ele nu cunosc alte sălașuri decît peșterile din stînci și codrii adînci.

Ca și ele, „Doamnele sălbatice”¹² din panteonul georgian, deopotrivă duhuri înaripate și obișnuite din sihle, se identifică unor fenomene de alternanță din natură: ele se lasă să alunece pe razele soarelui-răsare și soarelui-apune, tocmai în clipa în care acestea par a mîngîia creștetul munților din zare (Bardavelidze, 1957, p. 12). Vocația aceasta a zorilor și a asfințitului li se trage, fără îndoială, de pe urma îndoitei lor apartenențe, cerești și pămîntene; aceeași potrivire trebuie să le privească de asemenea și pe zeițele vînatului.

Se cade, într-adevăr, să nu uităm că, pentru caucazieni, alternanța anotimpurilor, a stării vremii, a zilei și a nopții etc. se înscrie totodată în ordinea temporală, dar și în cea spațială. Succesiunea așteptată și repetarea regulată a feno-

menelor atmosferice sînt legate pentru ei de variațiile distanței care separă cerul de pămînt. Un fel de determinism spațial este cel care reglează mersul vremii. Pentru a-l ocroti sau a-l schimba pe acesta din urmă trebuie să se acționeze asupra celui dintîi. Această înlanțuire, vădită pentru alternanța dintre secetă și ploaie, este la fel de valabilă și pentru cea dintre noapte și zi, dar prin recurgerea la un mecanism invers. În primul caz, alternanța este provocată prin apropierea și legarea cerului de pămînt, în cel de al doilea, prin depărtarea lor.

Într-adevăr, întunecimea nopții este datorată unei contopiri totale între ceruri și lumea pămînteană, corespunzînd, în plan mitic, cu înghițirea soarelui de către o putere subpămînteană.

Această îmbinare, catastrofală dacă s-ar prelungi, nu este desfăcută decît la venirea zorilor, cînd soarele îi scapă celui care l-a înghițit, pîrjolindu-i coastele (vezi mai sus, pp. 39—41). Tărîmul ceresc și lumea cea de jos își iau iar locurile lor, iar restabilirea despărțirii dintre ele asigură astfel alternanța dintre zi și noapte.

Nu avem a ne mira nici că înaripatul cîine Q'urşa este implicat în asigurarea reușitei unui cult menit să schimbe starea vremii. Prin prezența sa în mit, el contribuie la izbînda operațiunii, iar această capacitate a lui, ca și cea a divinităților vinatului sau cea a Doamnelor celor sălbatice, este în mod sigur legată de îndoita apartenență pe care o trădează anomalia alcătuirii sale trupesti. Și mai mult decît pentru Dali, dualitatea lui nativă îl face un înnăscut întrunitor al cerului cu pămîntul, și înțelegem lesne de ce îndeplinește el o atare funcție într-un imn care ajunge să săvîrșească apropierea văzduhului înnorat de întinsul pămîntului și astfel să împlinească apropierea apei cerești de glie. Principiul influenței lui asupra vremii este identic cu cel care le îngăduie duhurilor vinătorii să ducă la bun sfîrșit o însărcinare asemănătoare.

Dar asemănarea se oprește aici: căci meșteșugul propriu lui Q'urşa îl aşază mai degrabă de partea vînătorului, a celui care încalcă opreliștile, a cărui soartă o și împărtășește, după datul firesc al acestui fel de „agenți mitici”, care ies din scenă de cum și-au îndeplinit unica sarcină așteptată de la ei, dar ies într-un chip tragic sau violent. Același este și datul lui Amirani.

Amirani și lumea vînătorii

Aventura vînătorului răsturnat și a ciinelui său Q'urşa apare, într-adevăr, tocmai ca un fel de elaborare cinegetică a gastei lui Amirani. Putem deosebi în ea aceleași elemente, dacă nu chiar aceleași personaje, orînduite într-o structură identică.

Povestea începe printr-un conflict între un om și o zeităte. Dar, cum ne aflăm în lumea vînătorii, Dumnezeu suprem sfidat de Amirani îi cedează locul stăpînei vînatului, jignită de un vînător. Răzbunarea divină cade pe dată din înalt asupra vinovatului, care este legat, chiar încătușat, după o versiune svană (IV 13, v. 9: *Dalim šebork'a*). El este ținut cu un lanț, care îl ține legat de un copac sau de un arbust, întocmai ca în multe dintre variantele referitoare la Amirani. Pătîmirea lui are loc în două faze distincte, a căror ordine este însă una inversă față de cea a lui Amirani. Cu toate acestea, esențialul rămîne același: caracterul întreit al pedepsei nu se dezminte, dar componentele ei sînt orînduite într-un alt fel.

Într-adevăr, cea de a doua etapă a osîndei abătute asupra vînătorului îi corespunde ultimei din gesta eroului: prizonierul se află ținut pe un munte, sub cerul liber, și se opîntește din greu, de mai multe ori, să se elibereze, dar fără de nici o izbîndă. Chinul lui ia sfîrșit printr-o prăbușire în adîncuri, unde rămîne îngropat pe veci, pe cînd Amirani se află vîrit sub un munte încă din clipa cînd a fost încătușat și dinaintea apariției lui periodice între pămînt și cer. Totuși,

legenda lui Amirani se încheie, pînă la urmă, cu îngroparea eroului de viu, de vreme ce în fiecare an închisoarea lui de stîncă se închide iar asupra lui pentru douăsprezece luni. Pe plan dramatic, cele două istorisiri au un sfîrșit asemănător: ultima scenă îl arată pe vinovat îngropat sub o piatră în fundul unui hău sau vîrit sub o grămadă de stînci cît un munte.

Cele două legende mai prezintă și alte trăsături comune în cadrul acestei scheme rudimentare. Iată, de pildă, rolul jucat de cîinele înaripat. Vom lua mai întîi seama la faptul că, în Caucaz, Q'urşa nu figurează decît în două ansambluri mitice: în imnul vîntorului și în gesta lui Amirani. Și în unul și în celălalt, el încearcă deznădăjduit să-i vină în ajutor stăpînului său și ajunge pînă la urmă să sfîrșească îngropat alături de el. IV și LA înfățișează, și adesea și formulează, paralelismul dintre purtarea vîntorului și cea a cîinelui, sau pur și simplu faptul că sînt părtași. Q'urşa a făcut aceeași greșeală ca și vîntorul, luînd parte fie la uciderea unei sălbăticiuni sfinte, fie la măcelărirea fără măsură a vînatului. Or, unele versiuni svane din LA precizează despre cîinele cel înaripat că a fost încătușat alături de Amirani pentru că a ucis un număr prea mare de capre sălbatice îndrăgite de Dumnezeu (LA 2, p. 225). Încălcarea lor comună explică de ce are și el parte, în ambele povestiri, de soarta stăpînului său¹³.

Și alte teme, ca și alte șiruri de întîmplări își au locul în ambele ansambluri narrative. Mai cu seamă acelea care duc la înfrîngerea încercării de eliberare, neizbîndă datorată neîndemînaticului amestec al unuia sau al mai multor oameni din sat, care grăbesc, în loc să o abată, pierzarea eroului, precum și nefastei intervenții a unei neveste. Aceste două șiruri de fapte sînt legate între ele și contribuie în egală măsură la deznodămîntul fatal, cu singura deosebire că LA stabilește între ele o legătură de cauzalitate, pe cînd IV se mulțumește să le alăture. În acesta din urmă, pe deasupra, legătura conjugală este mutată, ea fiind

transpusă de la săteanul salvator la prizonierul însuși: femeia dăunătoare devine aici nevasta vînătorului răsturnat, în loc să fie cea a bărbatului care îi vine într-ajutor, ca în gesta lui Amirani. În rest, evenimentele se înlanțuie și se orînduiesc în același fel: oamenii din sat aduc mijloace menite să-l scape pe vînător, întocmai cum bine-făcătorul-om al lui Amirani se duce să ia de-acasă uneltele spre a-l salva pe acesta. Întreprinderea nu izbutește în nici unul dintre cele două cazuri, grăbind chiar căderea vînătorului din IV și închiderea muntelui din LA. După gesta lui Amirani, catastrofa este declanșată de vorbăria fără măsură a unei neveste; în IV, ea este grăbită de sfidările pe care nevasta i le aruncă prizonierului. De aici se ajunge la o consecință comună: vînătorul aruncă un blestem asupra nevestei (IV 11, p. 209), iar Amirani făgăduiește neamul femeiesc unei totale nimiciri.

Muntenii georgieni au resimțit această potrivire, și mai multe teme din imnul cinegetic au fost reluate în unele versiuni ale gestei lui Amirani, suferind însemnate modificări, care le lasă totuși să poată fi recunoscute. Astfel, două variante svane foarte recente au „interpolat” — cum ar zice învățații umaniști — următorul episod, evident împrumutat din aventurile vînătorului Betkil: un iepure îi trece lui Amirani printre picioare, iar acesta se avîntă în urmărirea lui, fiind astfel dus pînă la biserica în care se află încătușat tatăl lui (LA 28, Virsaladze, 1964).

Pe de altă parte, peripeția cu vînătorul cel iubit de o zeiță — care duce la greșeala și la pedepsirea lui, constituind așadar motorul inițial al întregii povești — apare și în gesta lui Amirani: și acolo, ea joacă un rol hotărîtor în punerea în mișcare a lungului șir de evenimente care duc la chinul de la sfîrșit. Numai că aceea este trecută pe seama tatălui eroului.

Ne aducem, firește, aminte că Amirani este fiul unui vînător și al zeiței Dali. Urmărirea unui cerb sau a unei capre sălbatice îl duce pe bărbat

pînă la ascunzișul zeitei. Ei se iubesc și dorm laolaltă o noapte. A doua zi, ea îl grăbește pe vînător să se ducă acasă: „Nevastă-ta, îi zice ea, o să fie îngrijorată de lipsa ta și o să ne găsească ascunzișul.“ În zadar, plăcerea se arată mai tare, iar vînătorul mai rămîne încă o noapte, apoi încă o a treia, cu toate fierbințile rugăminți ale divinei sale iubite. Noaptea aceasta a fost prea mult: după cele prezise, nevasta urmărește prin zăpadă calea bărbatului ei și descoperă perechea cuprinsă de somn. Fără să-i trezească pe cei doi îndrăgostiți, ea pune mîna pe foarfecii de aur ai zeitei și îi taie cosițele, care sînt făcute tot din aur. Apoi pleacă fără zgomot, luîndu-le cu ea acasă ¹⁴. A doua zi de dimineață, Dali își dă seama de slujire, înțelege pe dată și, spunînd că pentru ea viața nu mai are nici un fel de preț, îl vestește pe iubitul ei că este însărcinată. Urmarea o știm (cf. mai sus, pp. 60—61, totul după LA 2, p. 219).

Înrudirea dintre cele două aventuri nu lasă umbră de îndoială și, în pofida diferențelor dintre ele, ambele aparțin aceluiași tip mitic sau legendar. Versiunile apusene, îndeosebi cele svane, îl fac pe Amirani să se angajeze mult mai mult în lumea vînătorii decît legendeale răspîndite în răsăritul munților Georgiei (la psavi, xevsuri etc.). Cu toate acestea, xevsurii cunosc bine obîrșia melusiniană a eroului, ca și trista pățanie a părintelui acestuia. Iată cum începe o variantă culeasă în 1944 la xevsuri:

Era odată un om pe nume Daredjani. El era vînător, așa că într-o zi porni să urmărească un cerb sălbatic. O stîncă se deschise și din ea ieși o femeie, care-i veni în întîmpinare:

„De ce-mi hăituiesti, vînătorule, turma mea pînă la mine acasă, ce rău ți-a făcut ea?“

„Nu știam că sălbăticiunea asta este a ta, credeam că-i doar o fiară sălbatică; eu sînt vînător, de asta am hăituit-o.“

„E turma mea, turma numai a mea!“, strigă tînăra femeie.

„Eu sînt oaspetele, tu ești gazda. Nu știam că cerbul are o stăpîină, că e al tău.“

Și așa ajunse vînătorul oaspetele stăpînei vînatului. Ei se îndrăgiră, făcură un chef și petrecură noaptea laolaltă (LA 29, p. 286).

Povestea are o urmare mai prozaică. Vînătorul xevsur, mai expeditiv decît seamănul său svan, se arată mulțumit doar cu o singură noapte și se tot duce fără cale-ntoarsă.

Înrudirea dintre aventura vînătorului răsturnat și nașterea melusiniană a lui Amirani este vădită pentru înșiși poeții populari, care le-au îmbinat uneori pe amîndouă într-o singură istorisire. Martor stă următorul episod din epopeea turcă. Ciclul epic oguz¹⁵ al lui *Dede Korkut* face din Amirani fiul unui vînător pe nume Bekil, care are aceeași soartă ca și aproximativul său omonim svan Betkil: hăituind o capră sălbatică prin munte, el cade de pe o stîncă și este grav rănit (LA 34)¹⁶.

Informația aceasta este de mare preț, căci ea atestă deopotrivă răspîndirea și vechimea temei date: epopeea oguză este anterioară secolului al XV-lea.

Aceste apropieri între IV și LA, pe lîngă interesul lor propriu, mai au și meritul de a reliefa ideea pe care o ilustrează nașterea lui Amirani: el este un rod nu tocmai al păcatului, ci al unei uniri cu neputință, al unei legături între un vînător și o zeiță, între un om și o ființă cerească. Am văzut că această apropiere constituie unul dintre factorii motrice esențiali ai gastei, de vreme ce ea declanșează, la urma urmelor, chinul însuși și, în același timp, apasă asupra desfășurării aceluia, care este menit să împiedice reînnoirea unirii: întărirea prizonieratului evită o nouă săvîrșire a legăturii inițiale. Tocmai acest fenomen este cel care s-a petrecut de două ori în cursul vieții eroului: el îi datorează pe de o parte nașterea sa, pe de alta răzbunarea lui Dumnezeu.

Asemănarea de mai sus nu este opera celui ce face analiza, ci ea a fost concepută și formulată de înșiși autorii gastei, care fac bucuroși legătura între obîrșia divină a lui Amirani și

viitorul său conflict cu Dumnezeu. De pildă, într-o variantă svană, zeița Dali, dindu-și seama că este însărcinată și cerîndu-i iubitului ei să-i despice pîntecele ca să scoată copilul, deplînge faptul că nu a avut cum să-l poarte pînă la sorocul firesc: atunci el ar fi ajuns mai tare decît orice ființă de pe lume, în stare să se măsoare cu Dumnezeu însuși (LA 8, p. 227).

Unirea cerului cu pămîntul și duhurile vînătorii

În orice împrejurare, oricare ar fi schimbările aduse de diferitele versiuni, unirea este sortită eșecului. În cazul nașterii lui Amirani ea rămîne nedesăvîrșită, de vreme ce copilul este smuls, la capătul a trei zile, din pîntecele zieiștii sale mame. De asemenea, ea eșuează în înfruntarea dintre erou și Dumnezeu, acesta din urmă refuzînd și făcînd cu neputință nelegiuita apropiere. În fine, ea este înlăturată cu prilejul repunerii în lanțuri din fiecare an. Chiar și în elaborarea pur vînătorească a dramei, ea este ratată, pentru că greșeala vînătorului duce la o ruptură între el și zeiță, preschimbînd într-un izvor de nenorociri ceea ce ar fi putut fi doar o agreabilă aventură melusiniană.

Acest factor decisiv din gesta lui Amirani și din povestirile de același tip reprezintă de asemenea și trăsătura fundamentală care domină personajul și destinul cîinelui înaripat Q'urşa. Unirea dintre cer și pămînt, transpusă în regnul animal, este ilustrată și intrupată în acest cîine înaripat, manifestîndu-se încă de la nașterea lui și marcînd pînă și natura însăși a isprăvilor lui. Ea încetează totuși să mai aibă vreun amestec la sfîrșitul vieții lui și se întrerupe cu desăvîrșire, atît în imnul către vînător, cît și în gesta lui Amirani: Q'urşa pierde orice legătură efectivă cu spațiul aerian, îngropat fiind în fundul unui hău sau în măruntaiele pămîntului, soartă care echivalează cu o mutilare — ca și cum mitul

s-ar fi îngrijit să reteze jumătatea cerească a firii lui, condamându-l astfel la o existență pur terestră, ba chiar subpămînteană.

Cum să nu fim, pe deasupra, izbiți de paralelismul dintre soarta acestui animal suprafiresc, a lui Q'urşa, şi cea a acestui om peste măsura omenească — Amirani? Amîndoi se supun curbei aceleiaşi evoluţii şi parcurg aceeaşi linie de decădere, un fel de prăbuşire amînată. Conceput de o vulturită şi născut printre puii de vultur, Q'urşa este alungat din cuibul său natal şi azvîrlit jos pe pămînt. Obîrşia lui îi îngăduie să săvîrşească nişte isprăvi fără de seamă pe lumea pămîntească, spre a sfîrşi îngropat într-un mormînt de stîncă. La rîndul său, conceput de o zeiţă, dar smuls pîntecelui acesteia, Amirani este condamnat şi el la o viaţă pămîntească, în decursul căreia adună mulţime de isprăvi ieşite din comun, spre a se afla pînă la urmă în aceeaşi stare abisală ca şi tovarăşul său din speţa canină. Traectoria lor este aceeaşi, de la spaţiul ceresc la cel subpămîntean.

Dar Q'urşa, aşezat fiind alături de stăpînul său, nu are doar simpla funcţie de a dubla personajul principal, faţă de care n-ar alcătui decît un fel de varietate animală: asemănarea dintre destinul său şi cel al eroului îi atribuie, în mod simbolic şi material, acelaşi statut, dar trăsăturile care îi sînt proprii fac din el o întregire a lui Amirani.

Ne aducem aminte că prizonieratul eroului şi, mai ales, eforturile lui de a scăpa din el sînt legate de unele fenomene telurice de suprafaţă sau de adîncime, după procedeul încercat spre a evada. Cînd trage de legăturile care-l ţin încarcerat, zguduind rădăcinile care-l ţintuiesc de străfundul pămîntului, el provoacă scuturături seismice, anume cele pe care li le impune legăturilor subterane ale infamantului său stîlp. Dimpotrivă, întoarcerea sa din fiecare an la aer liber afectează doar scoarţa pămîntească, alcătuirea de suprafaţă a masivului caucazian: muntele se deschide, apoi se închide, gheţarii se mişcă

din loc. Aceste cutremure la două niveluri se află în legătură cu unele acte rituale precise, după cum am văzut în capitolul precedent, ansamblul avînd menirea de a repune în ordine natura răscolită și de a reaseza la loc, în starea sa obișnuită, fiecare dintre elementele ei componente. Existența acestor două etaje tectonice schițează un fel de inventar vertical, care se ridică din măruntaiele pămîntului pînă la suprafața lui și lasă să se aștepte un al treilea nivel care, dacă urcarea ar continua, ar implica ceea ce se află deasupra scoarței pămîntești, și anume văzduhul din cer. Cu toate că nu este cu totul străin de el, Amirani nu se află direct angajat și pe acest tărîm, influența sa mărgininîdu-se la geodinamica lumii și la natura de la suprafața pămîntului, așa după cum ne-o atestă dispozitivele simbolice ale „săptămîinii demonilor“.

Vidul acesta spre înalt este umplut prin prezența și prin acțiunea lui Q'urşa, ale cărui funcții meteorologice sînt puternic marcate. În-mormîntarea laolaltă a stăpînului și a cîinelui asigură stabilitatea universului, de la lumea subpămînteană și pînă la starea văzduhului.

Dar acest aspect al mitului nu trebuie să ne facă să uităm coloratura cinegetică a lui, care îl caracterizează pe de altă parte: seamănă al vîntătorului răsturnat și încătușat laolaltă cu ogarul său, Amirani este și el implicat în lumea vîntătorii. Asemenea afinități se manifestă de la un capăt la celălalt al existenței sale. În primul rînd, în însăși nașterea lui: mama lui e o zeiță a vînatului, iar tatăl lui, un vîntător. Ei ajung să se întîlnească de pe urma unei vîntători, care le oferă prilejul unirii lor melusiniene.

De cînd a ajuns la vîrsta la care poate lupta și pînă la vremea chinului său, viața de vîntător absoarbe, în răstimpul dintre marile sale fapte de arme, cea mai mare parte din vîlaga lui. După cum nota, acum mai bine de o jumătate de veac, G. Dumézil: „El este vîntătorul prin excelență“¹⁷; o versiune osetină — cea la care se referea G. Dumézil — ne spune că Amirani „vîna zi și

noapte, nemaicunoscînd pe nimeni, neştiind nici măcar dacă or mai fi şi alţi oameni" (LA 34, S.M.O.M.P.K., VII, 2, p. 21). El nu cunoaşte nici un alt mijloc de a se întreţine, ci trăieşte doar din ceea ce-i dă vînătoarea, tain care îi face să se plîngă pe ceilalţi doi însoţitori umani ai lui, dar care lui, unuia, îi prieste deosebit de bine. În fapt, el duce fără întrerupere viaţa vînătorilor de meserie aflaţi în expediţie, neodihnindu-se decît sub cerul liber, scurt popas între două raite prin munţi.

Prilejul care, pe planul romanesc, declanşează necurmata lui rătăcire îl reproduce pe acela care făcuse cu putinţă însăşi naşterea lui: anume, în timpul unei îndelungate vînători şi aflat fiind pe urmele unui vînat cu neputinţă de prins, el ajunge la turnul de cristal unde zace necunoscutul pe care va trebui să-l răzbune. Şi aici, în această împrejurare la fel de hotărîtoare ca şi naşterea sa, de vreme ce ea îi dirijează mai departe toată viaţa, tot vînătoarea este cea care furnizează motorul acţiunii.

La fel se vor petrece lucrurile, după un grup întreg de variante, cu gestul final care pecetluieşte destinul eroului: tot pe cînd se afla la vînătoare ajunge el să-l întîlnească pe Dumnezeu, de unde sfidarea şi punerea lui în lanţuri. Tema este, fără îndoială, veche, de vreme ce figurează deja în versiunea armenescă anterioară veacului al IX-lea: Artawazd este încătuşat de Kadji în timpul unei vînători pe muntele Masis („Vei merge să vînezi pe Masis...“, vezi mai sus, p. 99).

Vom lua aminte la caracterul sistematic şi la regularitatea care conferă acestei înlănţuiri de fapte care se reproduce de trei ori alura unui fel de determinism cinegetic. Articularea evenimentelor nu variază: destinul se manifestă mereu prin intermediul unei întîlniri miraculoase care decide asupra existenţei eroului şi îi orientează desfăşurarea. Întîlnirea dintre un vînat şi o zeiţă, dintre Amirani şi misteriosul mort din turn, dintre Amirani şi Dumnezeu — fiecare fiind datorată „hazardurilor“ unei vînători.

Știm, în fine, că mai multe versiuni svane stabilesc un raport direct între activitatea vânătoarească lipsită de măsură a eroului și pedepsirea lui; în momentul în care Dumnezeu pune capăt carierei lui, el era pe cale să sfârșească nimicirea faunei sălbătice. În această *hybris* a vânătorului rezidă în parte și vinovăția lui. Miturile din același grup pun în paralel acest abuz de pradă cu lipsa de măsură de care face dovadă clinele cel înaripat: Q'urşa este încătușat de către Dumnezeu alături de Amirani și pentru aceleași motive ca și el. Ei sînt solidari întru osîndă, dat fiind că fuseseră astfel și întru vina lor.

Povestitorii kabarzi (cerkezi de răsărit) au mers și mai departe în asemănarea lui Amirani cu vânătorul încătușat. Ei au făcut din el victima, nu a lui Dumnezeu, ci a zeiței vinatului, Mezytşe, care își are sălașul pe vîrfurile Elbruzului¹⁸. Un om ca un ciclop — cu un singur ochi în frunte — avu într-o bună zi îndrăzneala să se cațere pînă pe creasta pînă atunci nepîngărită. Zeița Mezytşe îl pedepsi încătușîndu-l acolo pe vecie. Kabarzii cred că într-o bună zi el se va elibera (LA 35, *Kabardinskij fol'klor*, Moscova-Leningrad, 1936, p. 79). După o altă variantă, omul acela a fost încătușat pe Elbruz pentru că a sfidat voința lui Mezytşe (LA 36, *ibid.*).

Această parte vânătoarească a personajului lui Amirani nu este de ajuns pentru a da seama asupra tuturor trăsăturilor care-i dau mitului semnificația sa proprie, dar ea se combină cu ele fără a ajunge niciodată să fie neutralizată, astfel că acest aspect trebuie tratat pe același plan cu celelalte, așa cum procedează, de altfel, povestirile înseși. După cum vom vedea în curînd, solidaritatea dintre Amirani și lumea vânătorii nu este rezultatul unui hazard istoric sau al fanteziei mitologilor, ci, dimpotrivă, își înfige rădăcinile în adîncurile ideologiei implicite pe care el o intrupează și o pune în practică de-a lungul întregii sale existențe.



DOCTRINA ȘI PRACTICA LUI AMIRANI

Înainte de a cerceta sentimentele celorlalți pentru fierari, trebuie mai întâi să-l evaluăm pe fierar în sine ca pe un Altul și ca fiind, cu acest titlu, înzestrat cu raporturi afective diferite față de sedentari și față de nomazi.

Deleuze și Guattari, O mie de platouri

Ostilitatea față de femei și față de fierari

Amirani a fost încătușat și vinătorul a fost răsturnat cu capul în jos pentru că, și unul și celălalt, au abuzat, fiecare în felul său, de resursele naturii. În cazul vinătorului, excesul acesta este dublat de o încălcare de ordin sexual; la Amirani, de o uzurpare a suveranității pe care Dumnezeu o exercită în mod legitim asupra lumii pămîntești. Cu toate acestea, componenta sexuală intervine și aici, dar transpusă în planul comunicării verbale și vizuale: eroul rămîne prizonier de pe urma unei întâlniri între un bărbat și nevasta lui.

Printre toate diferențele dintre ei, amîndoi păstrează laolaltă două trăsături specifice: legătura dintre ei și natură și conflictul dintre ei și femeie. Or, trăsăturile acestea se leagă între ele, pentru că reprezintă două aspecte ale aceleiași realități fundamentale, al cărei ajutor ne va îngădui să lămurim un anumit număr de paradoxuri sau de aparente contradicții: de unde vin, de pildă, atitudinea ambiguă a grupului social

față de un erou pe care îl adulează și de care se teme deopotrivă, ori propriile lui raporturi, nu mai puțin ambigue, cu dușmanii lui, fierarii, al căror înlocuitor ajunge adesea să fie ¹?

Cum se justifică ambivalența manifestată prin consecințele contradictorii ale activității sale, care ba distruge lumea, ba revarsă asupra ei sau îi garantează îmbelșugarea?

Și, mai cu seamă, ce fel de stranie necesitate este cea care impune *în același timp* intima sa legătură cu natura, răzbunarea asupra fierarilor și vrăjmășia față de femei?

Fără îndoială, ultimele două puncte — ura comună pe care le-o hărăzește și unora și altora — își află o desăvârșită lămurire dacă ne rezumăm la însuși cadrul românesc: aceste două „prāsile“ sînt laolaltă vinovate pentru păstrarea lui în captivitate. Dar care să fie pricinile pentru care mitologii georgieni, în unanimitate, au recurs la fierar și la femeie, de ce anume au văzut în ei agenții privilegiați ai repunerii lui Amirani în fiare? Avem deci a descoperi nevoia care i-a împins pe povestitori să opereze această dublă alegere, și numai pe aceasta.

După cum se întîmplă adesea în legendele care țin totodată de epopee, prin genul literar folosit, și de mitologie, prin implicațiile lor ideologice, soluția enigmelor trebuie căutată în direcția modelelor religioase. G. Dumézil a dat o seamă de exemple privind această îmbinare, adesea dificil de dezvăluit, dintre teologie și miturile transpuse în istorisiri epice ². Am evocat, la începutul acestei cărți (pp. 47—49), văditele afinități dintre Amirani și geniul păgîn Givargi (sau Sfîntul Gheorghe, sub forma lui influențată de creștinism): expediția împotriva Kadjiilor și nimicirea lor reproduc aproape fapt cu fapt singura ispravă supranaturală pe care mitul fondării principalului său sanctuar i-o atribuie zeului. Concordanța dintre ei merge mult mai departe, dincolo de această aventură comună, întinzîndu-se asupra întregii lor personalități, ca și asupra doctrinei

dramatizate în cadrul mitului și preschimbate în roman în cadrul epopeii. Aceasta nu implică nicidecum vreo pretenție de a-i identifica unul cu celălalt, făcînd din Amirani un fel de întrupare legendară a zeului păgîn: pur și simplu, ambii țin, la niveluri diferite, de unul și același tip religios, social și ideologic.

Să remarcăm mai întîi cît este de firesc ca Amirani să fie pus în ecuație alături de Givargi și să fie plasat, într-un anumit fel, sub patronajul conceptual al acestuia. Într-adevăr, acesta este ocrotitorul oamenilor care se mișcă pe meleaguri sălbatice, în special al vînătorilor (S.R.G., pp. 439—444 și 471—490), două trăsături care definesc întreaga activitate a lui Amirani. Dar aceasta nu este decît o corespondență de ordin general. Ea nu este îndeajuns pentru a lămuri de ce și unul și celălalt sînt implicați în expediția împotriva Kadjiilor.

Care este funcția povestirii mitice care istorisește isprava al cărei erou este zeul? După cum am arătat în altă parte (S.R.G., pp. 515—524), ea are, înainte de toate, menirea de a explica și de a justifica pe de o parte originea fierăriei și a obiectelor făurite în ea, iar pe de altă parte obirșia femeii și a căsnicieii. Pe deasupra, ea exprimă cu tărie tripla dușmănie a zeului față de fierari, față de seminția soției și față de neamul femeiesc în general.

Givargi aduce din expediție nicovala, ciocanul și obiectele făurite care le aparțineau Kadjiilor; ne aducem aminte că aceștia sînt, în esență, niște demoni făurari, iar fortăreața lor este totuna cu atelierul în care ei robotesc fără încetare:

Givargi își puse în mișcare toată puterea și din fierăria întreagă se porniră să fulgere scintei, iar clădirea sări în aer pînă la cer. Givargi bătut în nicovală cu ghioaga lui și o puse pe cal, cu ciocan cu tot (Șanidze, 1934, nr. 548; S.R.G., p. 518, variantele nr. 3 și 4).

Isprăvind cu acești adversari de temut, zeul nu numai că pune mina pe uneltele lor, ci le răpește și pe trei dintre fiicele lor, trei demonițe. Pe una

dintre ele o va lua drept „soră și soție“ și drept paredră în cultul său (S.R.G., pp. 625—627).

Ostilitatea față de fierari se manifestă strălucit, ba chiar zdrobitor: Givargi le nimicește toată spița (afară de demonițele peste care se înstăpînise). Firește, nu e vorba despre meșterii oameni, ci despre corespunzătorii lor supranaturali, de vreme ce peripețiile se situează în întregime doar pe planul realității mitice: actorii acestei drame de întemeiere sînt cu toții niște entități nepămîntești.

Acest adevărat genocid căruia îi cad pradă fierarii are loc, prin însuși faptul, împotriva spiței sau a „clanului“ — în cazul acesta, a neamului — din care se trage „sora-soție“. Ucigîndu-i pe toți Kadjiii, Givargi își masacrează întreaga familie prin alianță, de vreme ce victimele lui sînt unul și același lucru cu tatăl, unchii, frații etc. ai celei pe care a răpit-o, ai demoniței Samdzimari. Acest antagonism, pe care mitul îl exploatează pînă la capăt, corespunde uneia dintre datele fundamentale ale societății georgiene arhaice și, încă foarte de curînd, se traducea prin unele practici ostile, ba chiar prin conflicte sîngeroase între bărbații din cele două clanuri aliate prin căsătorie (S.R.G., pp. 66—71). Foarte adesea, violența astfel dezlănțuită nu mai avea capăt, prilejuind un șir de omoruri și de contra-omoruri, sfîrșind uneori cu exterminarea completă a tuturor celor de parte bărbătească dintr-o spiță anumită: realitatea trăită putea atinge o treaptă de lipsă de măsură vrednică de isprava în cursul căreia zeul Givargi nimicește întregul clan al rudelor sale prin alianță.

Obîrșia demoniacă a „logodnicei“ alcătuiește justificarea mitică atît a unei concepții religioase, obsedante în Georgia, care vede în femeie o creatură a diavolului, cît și a purtărilor care exprimă ostilitatea bărbaților față de neamul femeiesc, și mai ales față de soție. Antagonismul dintre Givargi și femei se face simțit prin mijlocirea atitudinii sale statornice față de cea pe care a așezat-o lîngă sine în sanctuar. Asocierea dintre

ei este, în mod curios, întemeiată pe raporturi aproape în întregime negative, care sînt marcate pînă în cele mai mici detalii ale cultului. Aver-siunea zeului este adresată, dincolo de vrăjmaşa sa „soră-soție“, tuturor femeilor laolaltă, pentru că ea reprezintă condiția femeii în ceea ce are aceasta mai nesuferit în ochii acestor munteni la fel de misogini ca și Hesiod în ale sale *Munci și zile*.

Se cuvine să nu scăpăm din vedere rolul jucat în ideologia și în religia din Georgia de mitul lui Givargi dus la Kadjii; răsunetul lui este considerabil, dat fiind că el întemeiază și legitimează mecanismele indispensabile funcționării societății: căsătoria, cu intrarea femeii în spița masculină; viața religioasă, cu punerea în funcțiune a unor obiecte și a unor tehnici fără de care sacrificiul nu ar putea avea loc. Dobîndirea, prin forță, a produselor făurite și a uneltelor legate de meșteșugurile focului asigură pe mai departe desfășurarea firească a cultului. Căci Givargi nu aduce din raidul lui de la Kadjii numai nicovala și ciocanul, ci și cele mai de seamă și cele mai sacre instrumente ale sacrificiului și ale închinării: cupele și farfuriile de argint care vor cuprinde ofrandele către zei, mult prețiosul corn care va folosi drept măsură a grăunțelor la fabricarea berii rituale, în sfîrșit, „comoara“ însăși pe care orice sanctuar bine inzestrat se cade să o stăpînească³.

Mitul lui Givargi pune în scenă un paradox foarte interesant, pe care îl vom regăsi mai departe într-un context cu totul diferit: *instaurarea sacrificiului nu se poate săvîrși decît cu prețul dispariției celor care l-au făcut cu putință în mod concret și tehnic*. Kadjii sînt, în fapt, la obîrșia oricărei activități rituale: ei sînt nimiciți tocmai de cel care se va bucura de cultul dat. Aceasta și este necesitatea conceptuală și teologică pe care se întemeiază în mod obiectiv antagonismul dintre Givargi și fierarii mitici, altfel inexplicabil și gratuit.

O contradicție de același ordin, care este totodată și o constringere, se află la temelia căsătoriei — a acestei alte condiții indispensabile existenței și funcționării societății. Paradoxul neîncetat pe care îl reprezintă legătura conjugală, răul inevitabil pe care îl încarnează femeia nu pot, în mod vădit, să prilejuiască un tratament la fel de radical ca acela suferit de Kadji. Mitul a cărui sarcină este cea de a fonda căsnicia n-ar avea cum suprima totodată tocmai principala componentă a acesteia, și anume „neamul” femeiesc. *El se mulțumește să îl dea pradă unui blestem veșnic*, exprimat pe plan mitic prin obârșia demonică și obiceiurile sălbatice ale întemeietoarei, ca și prin ocările pe care i le aruncă Givargi și, în cadrul vieții cotidiene, prin intermediul opreliștilor prescrise celor doi soți ⁴.

Vrăjmășia comună manifestată față de femeie și de fierar dă la iveală existența între aceștia a unei legături puternice, întreaga importanță a căreia o vom măsura mai departe. Mitul formulează această omologie și o ilustrează printr-o trăsătură categorică: ca și obiectele făurite, prototipul suprafiresc al neamului femeiesc se trage de la Kadji. *Duhurile-fierari sînt tocmai cele care au dat naștere femeii primordiale*, tot după cum au plăsmuit și uneltele cultului.

Mai multe versiuni ale mitului reproduc configurația caracteristică relevată în gesta lui Amirani între truda din fierărie și produsele ei, de o parte, și obligativitatea tăcerii, încălcată de o femeie, de altă parte (cf. mai sus, pp. 111—113).

Zeul Givargi, întorcîndu-se victorios din țara Kadjiilor, își pune jos prada în fața sanctuarului. Or, acolo se aflau două lehuze care născuseră de curînd, văduve și una, și cealaltă. Cea dintîi avea o fată, iar cea de a doua un băiat, fiecare dintre copii fiind ultimul vlăstar al spiței respective. Prin urmare, prima spiță, cu o fată drept unic moștenitor, era menită pieirii, pe cînd cea de a doua trebuia să meargă mai departe datorită băiatului nou-născut. Cele două mame văzură prada adusă de Givargi și se uimiră. Dar cea dintîi,

mama fetei, știu „să se stăpîneasă” și *păstră tăcerea*; cea de a doua, în schimb, dădu glas, *exprimîndu-și în cuvinte* admirația. Rezultatul nu se lăsă așteptat: zeul o răsplăti de îndată pe cea tăcută, preschimbîndu-i fiica în fiu: astfel clanul era salvat. Stirnit însă împotriva celei vorbărețe, el o pedepsi prin preschimbarea inversă, fiul ei fiind prefăcut în fată, iar clanul, prin însuși acest fapt, merit stingerii: „Pentru că și-a arătat mirarea, tovarășa ei fu crîncen pedepsită de Givargi, care îi preschimbă în fiică fiul cel nou-născut” (*Mat. etn. georg.*, I, 42; variantă la Șanidze, 1934, nr. 548).

Articularea, după cum vom vedea, fundamentală dintre fierărie, obiectele făurite și nestăpînirea verbală a femeii, avînd drept urmare minia și apoi răzbunarea eroului — aici, a zeului Givargi —, apare de două ori în gesta lui Amirani. Prima dată pe planul realității rituale: fierarul cel mut lucrează ceva, femeile vin să-l necăjească cu pălăvrăgeala lor, ceea ce duce la întărirea lanțurilor prizonierului. A doua oară pe planul mitic: provocările verbale ale soției răpesc orice eficacitate lanțului de la vatră — și el un produs al fierăriei — și duc la închiderea temniței de stîncă (cf. mai sus, pp. 123—129).

Există, fără îndoială, și diferențe: Amirani este victima femeii, pe cînd corespondentul său din mit ajunge călăul ei, dar schema nu se dezmințe. Indiscreția feminină este tocmai cauza dîntii a urii pe care eroul o va nutri pentru toate femeile. Numai că răzbunarea lui rămîne la stadiul de amenințare — veșnică, e drept —, în vreme ce a zeului se împlinește pe dată, printr-o „crîncenă pedeapsă”.

Antagonismul dintre socru și ginerele prădalnic

Conflictul cu „socrul” și cu toată spița lui este și mai puternic marcat în gesta lui Amirani decît în mitul lui Givargi. Povestitorii insistă pe

larg asupra lui: în ochii lor, lupta dintre Amirani și regele Kadjiilor îl pune față în față pe un ginere cu socrul său, iar masacrarea armatei de demoni este definită în mod explicit ca o nimicire a elanului logodnicei sau al soției. Aceasta este doctrina tuturor povestitorilor. Ei lasă grija formulării acestui fapt fie socrului însuși, fie unei vrăjitoare sau unui diavol care se află în trecere și ia rolul „corului”, fie, cel mai adesea, amîndurora deopotrivă.

Regele Kadjiilor își ocărăște fata, după ce, trădîndu-i pe ai săi, ea i-a arătat lui Amirani mijlocul de a-l doborî pe socru, o stratagemă nu prea cinstită care consta dintr-o lovitură sub centură, ba, uneori, chiar din castrarea temutului personaj⁵. Înainte ca Amirani să treacă la fapte — căci știm că iuțeala de spirit nu prea e punctul lui forte —, regele găsește răgazul de a-i ține fiicei sale, strigîndu-i vorbe tari, o scurtă predică, a cărei desfășurare aduce, parcă, aminte (păstrînd noi respectul convenit) de argumentația Antigonei, atunci cînd își explică preferința pentru Eteocle:

Uitați-vă la tîrfa asta! L-a preferat pe soț față de tată!
Soți sînt cîtă frunză în copaci, dar tată, unde-și
va mai găsi nenorocita asta unul?! (LA 1, p. 214).

Același distih, un adevărat refren, revine de-a lungul întregului corpus, în formula stereotipă: „Uitați-vă la (...) asta! A preferat (...)!”; aceasta se regăsește deopotrivă în textele culese în veacul al XIX-lea, ca și în creațiile mai recente (LA 1, LA 5, LA 6, LA 16, LA 17 și LA 18, Virsaladze, 1958, nr. 535 și 549 etc.). Invectiva regelui Kadjiilor, înainte de spintecarea sau de castrarea lui, ar fi de ajuns pentru a dovedi că lupta pune în încleștare un socru cu ginerele lui; argumentarea întrebuintată subliniază și mai mult această trăsătură, de vreme ce ea opune unicitatea legăturii părintești caracterului interschimbabil al legăturii matrimoniale⁶.

Dar o altă formulă vine să completeze distihul „socrului” și arată limpede că interpretarea „prin

alianță" trebuie extinsă asupra întregului neam kadji.

După ce a stirpit toată familia logodnicei sale, Amirani pornește la întâmplare, cu sabia însingerată în mină. El întâlnește atunci un figurant, o vrăjitoare, un diavol sau un simplu trecător, care îl mustră aspru pentru purtarea sa, plasînd-o, așa cum o făcuse și răposatul său socru, pe planul legăturilor de rudenie, mai exact de alianță:

„Amirani, bagă-ți sabia în teacă!

Ai stirpit tot clanul nevestei tale, cine să te mai poftască de acum încolo pe la el?

Cine să mai apuce frîul calului tău și să-ți zică: «Intră la mine»?» (LA 6, p. 263).

Altă variantă:

El întâlnește o femeie, care, văzîndu-l cu sabia în mînă, îi spune:

„Unde mergi cu sabia goală, Amirani, liftă de tătar?!

Ai nimicit tot clanul nevestei tale, cine să te laude pentru asta?!» (LA 1, p. 214).

O variantă culeasă în 1941:

El întâlnește pe drum un drac:

„Amirani, bagă-ți sabia în teacă, ai vărsat sînge destul!

Ai nimicit tot clanul nevestei tale, cine să-ți mai spună: «Intră la mine»?» (LA 17, Virsaladze, 1958, nr. 535).

Am tradus prin „clanul nevestei” georgianul *coleurebi*. Acesta este de fapt un termen tehnic care aparține vocabularului numelor de rudenie și îi desemnează pe „toți bărbații din spița soției” (de la *coli*, „soție”), și anume ascendenții, frații, unchii, verii ei etc. Altfel spus, în raport cu Amirani, socrul lui, cumnații lui etc. Ceea ce corespunde întocmai, în fapt, cu „genocidul rudelor prin alianță”, pe care l-a săvîrșit eroul. Este interesant de relevat că acest masacru este conceput de către „cor”, de către *vox populi*, ca un păcat, în pofida urgiei pe care o reprezenta sămînța Kadjiilor, de care lumea se află acum dezbarată; ba și în pofida faptului că vrăjmășia de la început a pornit de la tatăl-socru. Este adevărat că această din urmă trăsătură nu poate

fi apreciată la justa ei valoare de către muntenii georgieni, la care „cel ce dă soția“ îl atacă în mod foarte firesc pe „cel ce o ia“; chiar așa se și petrec evenimentele în realitate, fie procesul ritual, fie, cum se întâmplă adesea, nesimulat (S.R.G., pp. 67—70).

Insistența povestitorilor, recurgerea la termeni neechivoci din vocabularul numelor de rudenie și comentariile care însoțesc faptele stabilesc laolaltă că războiul purtat de Amirani împotriva Kadjiilor este interpretat și trăit ca o manifestare deosebit de excesivă a antagonismului dintre „cei ce dau și cei ce iau soții“.

De ce exprimarea excesivă a unui conflict care ar putea rămâne și latent — așa cum se petrece cel mai adesea în viața reală — se va fi impunând deopotrivă și mitului lui Givargi, și gestei lui Amirani? O necesitate evidentă în ambele cazuri, de vreme ce ea comandă una dintre fazele centrale ale scenariului. Rezultă faptul că această constrângere este legată de calitatea de *prădalnic* care îi caracterizează și pe zeu, și pe erou. Pentru anumite rațiuni pe care se va cădea să le descilcăm mai departe, antagonismul dintre socru și ginere se exacerbează atunci când cel din urmă aparține categoriei de ființe care trăiesc fie din jaf, fie din vânătoare, fie din amindouă laolaltă.

Repertoriul mitologiei cinegetice atestă vigoarea acestei relații și vitalitatea temei literare care o formulează. Aceasta este reprezentată și dezvoltată mai cu seamă într-un mit cîntat, cu puternică valoare religioasă, cunoscut în vreo cincisprezece versiuni culese pe tot teritoriul Georgiei orientale. Aceste texte sînt investite cu o mare bogăție simbolică, și fiecare vers ar merita un lung comentariu. Iată, în ceea ce ne privește, pasajul esențial:

Viorele sus pe munți, pe munții înzăpeziți (...)
Am semănat o viorea și a crescut un trandafir,
Un ciopor de cerbi a pătruns într-acolo;
Ah! De ce n-a păscut, în loc să strice!
Ginerele și socrul vinau prin munți:
Ginerele trase și ucise cerbul,

Socrul trase și îl ucise pe ginere.
Daredjan, copilul meu, ți-am ucis soțul ! (...)
(IV 17, Virsaladze, 1964, nr. 12—15, pp. 204—205).

Totul în acest poem are valoare de simbol: tran-dafirii, viorelele, zăpada, cerbii etc. Dar miezul acțiunii, evenimentul care structurează dispozi-tivul simbolic și îi furnizează rațiunea de a fi, rămâne limpede și nu are nevoie de lungi lămu-riri: uciderea ginerelui de către socru în timpul unei vânători în munți. „Cel ce a luat soția“ este ucis de către „cel ce a dat-o“ de îndată ce a doborât el însuși un cerb: el suferă vrăjmășia socrului chiar în clipa în care își practică profe-siunea. Să nu uităm că avem aici de a face nu cu un simplu cîntec distractiv, ci cu o istorisire mitică vie încă, legată de unele practici religioase: învățămîntul ei trebuie luat în considerație; el dovedește că gîndirea tradițională georgiană ad-mite în mod obișnuit că între vînătoare și anta-gonismul dintre ginere și socru se află o relație de cauzalitate. Acest conflict permanent izbucnește la lumina zilei atunci cînd logodnicul sau soțul se comportă ca un vînător. Ca și cum meseria lui ar constitui un imbold la ură și l-ar meni mai mult decît oricare alt lucru vindictei tatălui soției sale. Un eventual soț reprezintă întotdeauna o amenințare pentru clanul care-i dă soția, dar este limpede că primejdia crește dacă soțul apar-ține breslei vînătorilor⁷.

Desigur, nici Givargi, nici Amirani nu sînt propriu-zis niște vînători. Dar amîndoi, prin practicile pe care le patronează sau le înfăptuiesc, corespund unui tip omenesc ireal și specific, a cărui deviză ar putea fi: să scoți fără oprire cît mai mult din resursele naturii. Vînătoarea nu este decît un caz particular în cadrul unei atare filo-sofii. Dacă zeul Givargi îi ocrotește pe prădalnici, fie ei vînători sau jefuitori, aceasta nu este decît o consecință a aptitudinii sale generale care constă în punerea spațiilor naturale la îndemina oame-nilor pe care meșteșugul lor sau preocuparea lor de moment îi poartă în afara teritoriului sociali-zat. *Natura în slujba omului*, acesta era titlul

capitolului care, în S.R.G., condensează esențialul dosarului său. Tocmai cu acest titlu el veghează asupra albinarilor plecați după roi, a tăietorilor de lemne pătrunși în codri îndepărtați, asupra lupilor, prădalnici prin excelență, etc.

Vom lua seama că este vorba aici despre activități bazate nu pe *producție*, ci pe pură și simplă *jefuire a bogățiilor oferite de natură*: mierea sălbatică, copacii care cresc singuri, vînatul nu sînt decît o pradă față de produsele agriculturii. Ocrotirea pe care zeul o desfășoară asupra bărbaților plecați la război sau în căutarea vînatului nu se deosebește, în principiu, de cea pe care le-o hărăzește, de pildă, crescătorilor de albine sau tăietorilor de lemne. Iată de ce era de prevăzut ca el să fie implicat în primul rînd în lumea vînătorii. Această angajare este foarte limpede formulată în cadrul textelor mitologice, care au meritul de a ilustra vocația cinegetică a lui Givargi, marcînd totodată diferențele care opun activitatea lui celei a divinităților care ocrotesc vînatul.

Un imn de vînătoare svan, deja citat (IV 13), expune pe față morala lor respectivă și pune în scenă confruntarea dintre ei, care ia sfîrșit prin înfrîngerea lui Dali (sau, în acest caz, a Dali-ilor, după un procedeu pluralizator curent în Caucaz: cf. G. Dumézil, 1978, pp. 75—76).

Vînătorul Çola a fost atîrnat cu capul în jos de zeița Dali, ca pedeapsă pentru lipsa lui de cumpătare. El își trimite ciinele gonaci să caute ajutor, iar acesta dă pe drum de însuși Dĭgyrag (numele svan al lui Givargi). Ciinele îi arată jalnica stare a stăpînului său; zeul îl liniștește de îndată:

„Întoarce-te de unde vii, urcă acolo sus,
Dĭgyrag el însuși va binevoi să vină,
Am să mă duc eu însumi sus pe munte,
Am să trimit mijlocitori către Dali
Și pe stăpînul tău Çola am să-l slobod!”

(IV 13, v. 25—29).

Ciinele vine și îi aduce stăpînului său vestea cea bună. Începe apoi un fel de tirguială între trimișii

lui Dĭgyrag și reprezentantele lui Dali, numite Dali-ile. La început, acestea refuză să-l elibereze pe prizonier. Mijlocitorii lui Dĭgyrag revin la atac, vorbind în numele zeului:

„Çola mi-a făcut foarte multe sacrificii,
Atâtea sacrificii ale lui pierdute nu le pot lăsa.
Douăsprezece luminări mi-a închinat, una de fiecare cal.

De nu — căci a ucis, se pare, trei mii de capre
Cu iezii lor, mulțime fără număr,
Iar astăzi voi de un picior pe dos l-ați atârnat —
Alegeți: îl lăsați sau caprele-napoi să mi le dați!“
„Atâtea unde să găsim?“, Dali-ile au întrebat
(*ibid.*, v. 38—45).

Pînă la urmă, Dali îl eliberează pe vînător, dar îi smulge din loc umărul drept, în chip de gaj și măsură de prevedere, ca el să nu mai poată căra vînatul ucis. Çola ajunge clătînîndu-se lîngă Dĭgyrag. Zeul îl îmbărbătează și îl îndeamnă să care vînatul, cu toată schilodirea lui:

„...Vino cu mine,
Am să leg pentru tine trei capre deodată,
Pe umăr de le poți purta, mai poți vîna.“
Trei capre laolaltă le legă, pe Çola le-atîrnă:
„Acuma, călăuză am să-ți fiu în față,
De-ajungem pîn-acolo sus, pe munte,
Atuncea să vinezi ca mai-nainte ai să poți.“
Și amîndoi porniră la urcuș.
Pînă în creastă mult s-ajungă nu aveau:
„Privește, Çola dragă, înapoia ta,
Frumoasă e priveliștea ce ți-o voi arăta (...“
(v. 56—67).

Atunci Dĭgyrag, care este, de altfel, un duh al furtunii, stîrnește fulgere și tunete, avalanșe și inundații. Prăpădul le ia cu el pe Dali, pe trimi-sele zeiței:

„Sortit așa le fie, umărul că ți l-au frînt!
Acuma, vrerea mea am să ți-o spun:
Fiece zi, o capră va să ai tain,
Iar iezi mai mici, atîția cîți vei vrea.
Trăiește-așa, cît timp asemeni viață ți-a plăcea.
Dar cînd de moarte va să ți se facă dor,
Atuncea lîngă mine vei veni să-ți ai sălaș:
Acest hatîr din parte-mi ai îngăduit“
(v. 71—78).

Cola, vînătorul lipsit de măsură, este un închinător al lui Djgyrag, care îl apără împotriva lui Dali. Pentru ea, nimicirea cu miile a caprelor de munte este o fărădelege, în vreme ce zeul o socotește, dimpotrivă, îndreptățită. El purcede în persoană la „reeducarea” protejatului său mutilat și-i merge însuși înainte pe urmele vînătorului. În fine, fără a se mulțumi numai să le măture pe Dali, el îi emite vînătorului un permis de stîrpire și îi făgăduiește un fel de nemurire (și, în fapt, Cola este, și el, înzestrat cu un cult, ca și Betkil sau Ivan, v. mai sus, pp. 157—158). Toate aceste trăsături îl plasează pe zeu de partea prădalnicilor, a vînătorilor lipsiți de căință, și îl opun stăpînelor vînătorului, care veghează, dimpotrivă, la ferirea naturii de un jaf nesăbuit și, pînă la urmă, pustiiitor. Tema antagonismului dintre Dali și sfîntul Gheorghe (sau Givargi, sau, iarăși, Djgyrag) se află cuprinsă într-o tradiție cu rădăcini adînci și încă vie. În (ținutul) Leçxumi, de pildă, dacă un vînător o găsește în drumul său pe Dali, sub înfățișarea unei femei înveșmintate în alb, îi este de ajuns să-l cheme în ajutor pe sfîntul Gheorghe pentru ca zeița să se facă pe dată nevăzută: iar lui îi este atunci îngăduit să urmărească și să stîrpească vînatul fără nici o pedeapsă (Virsaladze, 1964, p. 120).

Filosofia al cărei chezaș în lumea divină este sfîntul Gheorghe este pusă în practică de către Amirani de la un capăt la celălalt al existenței sale pămîntene.

Era belșugului și societatea refuzată

Luîndu-și mijloacele de trai de-a dreptul din lumea sălbatică, Amirani nu datorează nimic producției omenești sau vreunuia dintre artificiiile care întemeiază viața socială și pe care, în același timp, aceasta le emană. El reprezintă și transpune în fapt o ideologie și un mod de existență străine practicii, stilului și gîndirii pe care le

implică funcționarea societății așa cum este ea realmente alcătuită. Iar această opoziție se arată a fi, la rîndul ei, congruentă cu existența a două componente antagonice pe care grupul omenesc se străduiește să le împace între ele și a căror îmbinare garantează supraviețuirea, dar pe care, în același timp, acesta le supune unei distorsiuni, manifestate în toate cîmpurile experienței.

Neluînd în seamă, cu bună-știință, nici căminul, nici locuința, nici satul, ținîndu-se la o parte de oameni și de produsele lor, ocolind ogoarele cultivate tot pe-atît pe cît le disprețuiește roadele, Amirani se integrează cu totul în spațiile naturale care îi oferă deopotrivă adăpost și hrană. Această atitudine aduce după sine două urmări: ea încarnează un mod de viață întemeiat pe mărinimia naturii și care se traduce, în mod concret, prin domnia belșugului.

Dar ea implică, prin însuși acest fapt, negarea ordinii omenesti așa cum este ea stabilită, renunțarea la orice activitate de producție, zădărnicia nenumăratelor și răbdătoarelor strădanii care alcătuiesc tipicul vieții sociale, căruia oamenii îi închină cea mai bună parte a timpului și a puterilor lor. G. Dumézil definește astfel poziția eroului față de muncile și de truda de fiecare zi (în „Amiran et son chien“, pp. 44—45): „Amiran este dușmanul vieții pastorale sau agricole: în povestea svanetă citată mai sus, el întilnește un Dev care are o grădină frumoasă și o turmă grasă; Devul, trufaș, îl sfidează să facă să cadă fie doar și un fruct, ori să ridice fie și o singură oaie: trăgînd doar o dată cu arcul, Amiran doboară toate merele și, făcîndu-și doar o dată palma pumn, smulge de la pămînt toată turma⁸. În dialogul lui, atît de popular, cu păstorul care-i descoperă ascunzătoarea și chinul, el îi cere o bucată de pîine; păstorul i-o dă; Amiran o stoarce și din ea curge singe și sudoare, iar Amiran o aruncă, plin de dispreț. Prin această trăsătură, el se înrudește cu uriașii de altădată, binecunoscuți basmelor osete, pe care un erou îi cheamă înapoi din osemintele întilnite în drumul său: ei

preferă să se întoarcă în neființa lor, atunci cînd eroul le arată pînea lui și le explică aratul, semănatul și treieratul⁹.”

Dialogul cu vîntorul sau cu păstorul cel săritor se bucură, într-adevăr, de o mare popularitate și a avut parte de o largă răspîndire. El este întocmit în formă de diptic: Amirani deplînge sau ia în batjocură lipsa în care trăiesc și pe care o îndură oamenii vremurilor „moderne”; apoi laudă, în schimb, din plin belșugul propriei lui vremi, trecute sau viitoare, ilustrîndu-și învățătura printr-o aplicare directă și materială a ei:

El luă pînea păstorului, pe care acesta o ducea în traistă, o stoarse și din ea curseră trei picături de sînge; pe urmă, el își stoarse și pînea lui, din care curse lapte, și spuse: „Uite cum ar trebui să vă fie și vouă pînea!”¹⁰ (LA 4, p. 249).

În alte versiuni, el le promite oamenilor, dacă-l eliberează, să le facă rost de cu totul alt fel de hrană decît a lor, nespus mai gustoasă și mai îmbelșugată¹¹. Să ne amintim variantele abhaze, unde eroul încătușat întreabă: „Oare, ca altădată, vacile mai dau lapte de trei ori (pe zi) și caprele de cinci ori?” (LA 23, LA 26).

Înțelegem astfel mai bine coexistența celor două imagini contradictorii care se impun aproape simultan gîndirii tradiționale și sînt reflectate în creațiile ei. Evocînd belșugul pe care îl risipește natura și jaful neîngrădit la care el o supune, activitatea lui Amirani aflat în libertate se confundă cu ivirea, amintirea sau visul unei vîrste de aur. Sub „domnia” lui, pămîntul își oferă de la sine roadele, iar vacile și caprele, laptele lor. De aici și favoarea de care se bucură în mijlocul oamenilor, el înfățișînd inversul cel cu neputință al tristei lor existențe de fiecare zi: abhazii îi plîng înfrîngerea, armenii îi așteaptă izbînda, țărani din Georgia îl ajută să se elibereze.

Dar, în același timp, fără să fie vorba de vreo inconsecvență, de vreme ce contradicția stă în faptele înseși și nu în expresia lor mitică, sătenii din Caucaz se tem de eliberarea eroului lor pre-

ferat și văd în ea vestea nimicirii lumii, așa cum e ea și așa cum o știu ei. Iată de ce, pînă la urmă, prizonierul se află iarăși în lanțuri: ordinea omenească este salvată. Această dialectică își găsește perfect exprimarea în riturile „săptămînii demonilor“ (v. mai sus, pp. 115—118): Amirani odată pus din nou în fiare, țărani se pot întoarce iarăși la ogoarele și la pășunile lor. Condiția aceasta se arată a fi, într-adevăr, de necălcăt, desfășurarea activităților agricole impune captivitatea eroului care îi intrupează negarea.

Dar, după cum știm, Amirani nu duce numai o viață fără muncă, fără producție; contopindu-se cu lipsa societății, ea implică refuzul oricărei forme de organizare familială, proscriind purtările care fie decurg din ea, fie duc la aceasta, în primul rînd înrudirea și mijlocul ei, anume căsătoria. Atitudinea aceasta negativă iese la iveală chiar de la o simplă citire a textelor, ea fiind însă, deopotrivă, exprimată și de povestitori: cei doi tovarăși-oameni ai eroului îl mustră pentru acest dispreț al lui față de relațiile de familie, arătîndu-și cu tărie dorința de a se lăsa de un atare fel de viață, ca să-și vadă de soțiile și de copii lor (LA 1, p. 210). Amirani nici nu ia seama la ei, ci își urmează existența sa rătăcitoare, după ce l-a rugat pe Iaman, tatăl lui adoptiv, să-l scape de aceste ajutoare, prea oameni pentru el:

El îl rugă pe Iaman să-i țină acasă, de acum înainte, pe Usip' și pe Badri, pentru că, după el, mai mult îl încurcau decît îl ajutau la greu (LA 2, p. 223).

Frații adoptivi, bieții de ei, înfățișează anume, pe scurt, tocmai ceea ce interzice felul de a se purta îndrăgit de neînduplecatul lor tovarăș: lor le e dor de focul care trosnește în cămin, de plinea caldă, de soție și de mamă. Or, Amirani are doar dispreț pentru primele două și nu le cunoaște pe ultimele, așa cum ne-o arată întreaga poveste a vieții lui. Ba el rămîne de-a binelea străin, dată fiind neobișnuita sa naștere, de modul de perpetuare care trece prin femeie.

Într-adevăr, el nu-i născut dintr-o femeie, neam de om, ci dintr-o zeiță. Și, ca și cum circumstanța aceasta n-ar fi fost de ajuns spre a scoate convenabil din joc feminitatea, chiar și gestația însăși scapă de sub legile obstetricii, avînd loc, pe două treimi, în afara pîntecelui matern. Precauțiile acestea pe care și le-au luat autorii epopeii ne indică întocmai în ce stă deosebirea: e vorba ca Amirani să fie ferit, încă de la facerea lui — și aceea peste fire —, de a fi implicat în evenimintele legate, în mod normal, de căsătorie, iar în femeie sînt temute deopotrivă soția, ca și mama. Această repulsie este confirmată de singurul episod în care eroul arată un oarecare interes pentru sexul frumos: el își cucerește o logodnică, atras fiind mai cu seamă, așa cum ne amintim, de primejdiile unei atare isprăvi. De îndată ce-a dobîndit victoria, cucerirea sa dispare din poveste: în nici un caz el nu o ia de nevastă.

Aceasta peste tot, în afară de o jumătate de duzină de variante: LA 5, p. 258; LA 6, p. 264; LA 41, p. 251; LA 42, p. 267; LA 43, p. 285; LA 44, p. 299. Dar acestea împărtășesc, toate, o aceeași trăsătură, cu deosebire revelatoare: legenda se oprește aici, și nu cuprinde episodul punerii în lanțuri. De îndată ce Amirani își ia logodnica și se pregătește să trăiască laolaltă cu ea după legile societății, adică întemeind o familie, povestea se întrerupe dintr-o dată, fiindu-i tăiată partea esențială, cea a sfidării lui Dumnezeu și a chinului. Nici nu s-ar putea ca lucrurile să stea altfel: eroul „îmburghezit“ încetează să mai fie pe potriva destinului său, el neputînd, totodată, să accepte constrîngerile sociale și să rămînă apărătorul unui fel de viață care le neagă. Mai bine decît orice fel de comentariu, această necesitate, resimțită de povestitori și exprimată, aici, în mod negativ — căci căsătoria exclude supliciul —, ne demonstrează că răzvrătirea lui Amirani nu i se adresează numai lui Dumnezeu și legii sale, ci, tot pe-atîta, și regulilor ordinii omenești, acestea aflîndu-și o expresie privilegiată în căsnicie, și mai cu seamă în înrudire.

Nu unirea conjugală este cea pe care Amirani o refuză, pentru că ea nu are, în sine, nici o pondere sociologică; ea nu reprezintă decît consecința unui fenomen cu mult mai amplu, care se confundă cu însăși societatea: cel al înrudirii. Am văzut deja: cucerirea logodnicei nu este menită să-i obțină eroului o soție, ci îi oferă doar prilejul de a nimici întreaga stirpe a rudelor sale potențiale.

Metalurgia ambiguă și negarea căminului

Știm că muntenii din Georgia iau, în viață, înrudirea drept un rău necesar, dar niciodată cu totul acceptat. Iată de ce desfășurarea povestirii mitice privitoare la soție și la socru cuprinde fără greș un aspect violent, dar se încheie, pînă la urmă, cu triumful căsătoriei și cu înrudirea. Astfel, gîndirea georgiană se răzvrătește față de o instituție pe care, în același timp, și prin mijlocirea aceluiași proces, o impune. Același paradox poate fi verificat cu aplicare la lucrul metalelor: originea sau păstrarea fierăriei trec prin masacrarea fierarilor. Această aparentă contradicție este valabilă și pentru Amirani și raporturile sale cu aceștia din urmă. Ei au luat parte, făcîndu-și meșteșugul, la punerea lui în lanțuri, mai întîi pentru că, după un grup de variante, el a fost încătușat de către Kadji, genii ale fierăriei (v. mai sus, p. 72); apoi, pentru că fierarii sînt cei care i-au făurit lanțurile, după cum precizează LA 25: „Lanțul lui Amirani a fost făurit de fierari, cu el l-au cetluit“ (LA 25, p. 292).

Pe de altă parte, ei asigură în fiecare an întărirea legăturilor lui, iar el și-a pus în gînd să-i nimicească pe toți. În pofida acestei vrăjmășii împărtășite, mai multe variante îl aseamănă, indirect sau simbolic, pe eroul prizonier cu un fierar. După LA 2, p. 225, LA 9, p. 236, LA 14, p. 309, LA 15, p. 243, LA 20, p. 275, LA 23, p. 309, Amirani însuși este cel care, în Joia Mare, le ia locul fierarilor și trage funesta lovitură de ciocan

care îl încătușează iar pentru un an (v. mai sus, p. 110). Ba LA 9 chiar și precizează: „Se știe bine că Amirani ține în mână un ciocan“. Această identificare simbolică a prizonierului cu cei mai răi dușmani ai săi este întărită pe cale indirectă prin filiația pe care i-o atribuie LA 15 (p. 236) și LA 31 (p. 293), care îl fac să fie fiul unui fierar. Stirnit de niște strigăte de femeie care-i ajungeau de pe o creastă de neurcat, fierarul făurește niște piroane și un ciocan de fier, cu care izbutește să se cațere pe ghețar; acolo o descoperă pe zeița Dali, care i se dăruiește. LA 7 precizează că Amirani era fiul lui Solomon (p. 276). Or, după mingrelieni, sfântul Solomon trecea drept întemeietorul fierăriei; el își avea atelierul său, unde făurea fără ciocan, slujindu-se doar de mâinile goale (Çikovani, 1966, p. 109). În versiunile — în cea mai mare parte svane — în care omul cel săritor care-o face pe zeiță să-l iubească este un vinător și nu un fierar, acesta din urmă are totuși și el un rol decisiv în descoperirea viitoareii mame a lui Amirani. Căci tocmai el este cel care făurește uneltele din fier — piroanele și ciocanele — care apar în toate variantele și sînt indispensabile pentru cățărat (LA 2, p. 219; LA 20, p. 271).

Deci un fierar este cel care îl zămislește pe Amirani sau care, așa cum notează Çikovani, „furnizează mijloacele venirii eroului pe lume“ (1966, p. 110). După LA 9, Amirani pune să fie el însuși „făurit“¹², ca să pătrundă în împărăția Kadjiilor și s-o cucerească pe fiica regelui lor, Q'amar:

Amirani se duse de-a dreptul la fierărie, după ce-și ascunsese frații. Fierarul dormea, dar, la sosirea lui Amirani, se trezi. Amirani intră în vorbă:

„Taică, la ce-ți folosesc jucăriile astea de aur¹³? — Ah, dacă nu mi-ai fi spus «taică», rea soartă ți-aș fi hărăzit, dar acuma n-am să-ți fac nimic! Jucăriile sînt ale prințesei Q'amar; abia i le-am făurit, că ea își lasă cosițele să-i atîrne din vârful turnului, eu i le leg de ele, și ea și le urcă așa pînă sus la ea.“

Amirani îi ceru demonului-fierar: „Taică, făurește-mă și pe mine într-una din jucăriile astea! — Dar ai să arz

cînd oi făuri jucăria! — Taică, și eu sînt de aramă, n-o să pătesc nimic!”

Demonul tăgădui, dar Amirani se ținu tare și fu făurit într-una din jucării (LA 9, p. 232).

Ba i se mai întîmplă și să le ia locul fierarilor care nu-s în stare să-i lucreze o sabie pe gustul lui și să-și făurească singur arma (Çikovani, 1966, p. 109).

În urma acestor apropieri, Çikovani trage concluzia lapidară: „Amirani este totodată vînător și fierar“ (*ibid.*). Atare grabă însă strică treaba. Amirani nu este, propriu-zis, nici una, nici alta. Dar este adevărat că el se dedă unei activități care, adesea, este cea a vînătorului și, uneori, cea a fierarului. Aflîndu-se efectiv angajat în universul vînătorii, el nu intră și în cel al făurăriei decît prin ricoșeu, în mod indirect și simbolic, în chip ocazional. Totuși, acesta este un fapt vrednic de reținut, ale cărui urmări le vom aprecia mai apoi: mitologii georgieni îl aseamănă uneori pe erou cu un fierar și *pot* să și-l închipuie cu un ciocan în mînă, bătînd în nicovală, ceea ce se petrece cu două prilejuri: cînd își făurește singur sabia și, mai ales, cînd trage, chiar el, nefericita lovitură care-i înnoiește captivitatea. În fine, nașterea lui ar fi fost cu neputință dacă n-ar fi existat meșteșugul fierarului.

Putința aceasta pe care gesta lui Amirani o ține în rezervă face ca aversiunea lui față de breaslă să fie și mai interesantă.

Miturile care pun în scenă un războinic anti-fierar — fie el zeu sau supraom — au drept consecință finală instaurarea (în cazul lui Givargi) sau salvarea (în cazul lui Amirani) felurilor de meșteșuguri legate de fierărie. Contrastul între atitudinile eroilor, actele lor destructive pe plan mitic și efectele lor reale își află explicația dacă le apropiem de fenomenul paralel, care pune în joc relațiile cu soția și cu rubedeniile ei. Acestea sînt, într-adevăr, supuse aceluiași tratament: *dușmănia salvatoare*. Legătura dintre femeie și fierari se trage din faptul că aceștia din urmă sînt puși pe

picior de egalitate cu socrii, cu rudele prin alianță. Astfel, conflictele care îl fac pe erou să se înfrunte, respectiv, cu neamul femeiesc și cu breasla fierarilor nu sînt decît felurite aspecte ale unuia și aceluiași antagonism fundamental. Dacă, pe deasupra, aceste două categorii de ființe sînt gîndite sub același raport, aceasta nu se petrece în virtutea unei legi generale, ci dat fiind că ele sînt angajate dimpreună într-un vast mecanism simbolic, în cadrul căruia se află opuse, tot împreună, tipului masculin pe care îl încarnează sfîntul Gheorghe și Amirani: un zeu și un erou hărăziți spațiilor din afară.

Distanța care-l separă pe sfîntul Gheorghe (în termenii localnicilor, cf. S.R.G., pp. 489—490), ființă „din afară”, de societatea dinlăuntru, întrupată de fierar și de soție, își găsește exprimarea într-o disociere de ordin simbolic realizată prin mijlocirea cuplului antinomic *foc ceresc / foc subpămîntean* sau, mai general, *ne-ceresc*. Zeul Givargi prezintă totodată trăsături solare și fulgerătoare. El mînuiește o ghioagă cu lanț și bilă, asimilată focului din cer, după cum ne-o tot repetă, pe-ntrecute, mitul și imnurile, invocat fiind prin formula: „Tu, care fulgeri în zare.” Or, cînd ajunge pe tărîmul Kadjiilor, la intrarea în covălia lor, el este lovit de un fel de vlăguire, pentru că „de-acolo se împrăstie o rea văpaie” (*Mat. etn. georg.*, I, vol. 43—44, versul 7). El n-o scoate la capăt decît cu ajutorul unui șaman-om. Hărăzit mînuirii focului din înalturi, a cărui natură eteroclită ține deopotrivă de focul din soare și de fulger, după o credință răspîndită în Caucaz¹⁴, el se găsește dezarmat în fața focului subpămîntean al demonilor fierari. Punerea în contact nemijlocit a acestor două feluri de foc se arată a fi de neîmplinit; este nevoie de o mediere, iată de ce zeul iese din impas întemeind covălia omenească: acest foc demonic *domesticit* asigură releul într-o îmbinare, altminteri, cu neputință. Căci, dacă vatra fierarului este de obîrșie sălbatică (ea provine de pe un alt tărîm, nu întotdeauna localizat: *de aiurea*), menirea ei o îndreaptă către activitățile

religioase și o face să comunice cu cerul, de vreme ce acolo sînt făurite obiectele de cult (v. mai sus, p. 184). În același timp, sfîntul Gheorghe inaugurează *focul sacrificiului*, după cum precizează textele sacre: „Apoi Givargi s-a întors la șuvoiul său, a aprins o văpaie mare“ (*Mat. etn. georg.*, I, vol. 43—44, v. 19—20).

În aceeași măsură ca și focul devenit terestru, soția este de obîrșie demonică. Aici, însă, riscul este invers: disjunția dintre natura ostilă de care ține soția și situația ei în sînul unei societăți masculine este prea puternică. Mitul lui Givargi și cultul care îl însoțește rezolvă dificultatea nu prin abolirea distanței — ceea ce ar fi primejdios și, efectiv, de negîndit —, ci reducînd-o prin instaurarea unei uniri conjugale de tip incestuos („soră-soție“) pe planul simbolic, și prin crearea căsătoriei pe cel al practicilor reale. Altfel spus, Givargi reușește acolo unde Amirani eșuează, dat fiind că a recurs la o dublă mediere: cea a vetrei din fierărie și a sacrificiului, care amenajează *un spațiu intermediar între focul de sus și cel de jos*; și cea a incestului artificial — și a corelativului său, căsătoria omenească, devenită astfel de conceput —, care atenuează separația dintre societatea masculină și feminitatea sălbatică (*S.R.G.*, pp. 699—700).

Dimpotrivă, Amirani își refuză resursele oricărei medieri, oricare i-ar fi obîrșia și natura. Aceasta e de înțeles în privința raporturilor lui cu societatea, care, în ce-l privește, sînt total negative; e exclus ca el să recurgă la vreo relație socială, de vreme ce le respinge pe toate de-a valma. În această privință el se deosebește de sfîntul Gheorghe, omologul său divin. Se arată a fi altfel și prin atitudinea lui față de foc, căruia îi rămîne cu totul străin. El nu ia în mod voit seama la flacăra căminului domestic, iar frații lui îl mustră amarnic pentru acest dispreț. Făcînd pe voie plîngerilor lor, el binevoiește totuși să se apropie de o vatră încinsă pe care o vede într-o casă, dar nu în una de om: ea e a Devilor, iar focul lor demonic este cel pe care Amirani acceptă

să și-l însușească. Iar aceasta o face doar în felul său obișnuit, adică distrugînd lucrul de cucerit: cînd a isprăvit cu Devii, nimic nu mai rămîne nici din ei, nici din casa lor, iar totul se sfîrșește fără nici un rezultat. Focul la care rîvneau frații eroului ajunge și el să fie spulberat (LA 1 și *passim*). Peripeția este plină de învățăminte: singurul cămin „domestic” care-l atrage pe Amirani și cu care intră el în legătură este totuna cu focul htonic al demonilor, situîndu-se în afară și în contrast față de lumea oamenilor. Și, în ciuda acestei restricții, legătura lui Amirani rămîne pur negativă: el nu are acces la un cămin, fie el și anti-omenesc, decît spre a-l nimici.

În decursul unei peripeții mult diferite, vînătorul răsturnat, în care am recunoscut un omolog al lui Amirani, ajunge și el să se confrunte cu focul. De data aceasta este vorba însă despre o vatră cu valoare omenească, adică aprinsă de un om și menită să gătească hrană. Totuși, ea nu are nimic domestic, dat fiind că arde în mijlocul naturii celei mai puțin primitoare, în coasta unei genuni amenințătoare. Dar, cu toate astea, este un foc de făcut mîncare, de copt ¹⁵. Or, chiar și sub forma cea mai depărtată față de viața socială, acest act familiar se arată despuiat de orice semnificație culturală: în loc să alcătuiască un fel de civilizare a zonei din afară — cum o face, de pildă, bivuacul față de locuința statornică —, el se transformă într-un proces care neagă, inversîndu-le, valorile omenești pe care, în mod firesc, le poartă. El echivalează, cum știm, cu un anti-foc, menit să pregătească, să frigă, prin mijlocirea armelor folosite ca lemn de ars, o anti-hrană — cîinele de vînătoare —, care, pe deasupra, nici nu va fi mîncată (v. mai sus, pp. 164—165).

Deci, de fiecare dată cînd intervine în acest ansamblu mitic, focul se situează mereu în opoziție cu căminul domestic și se află prins într-o relație negativă față de erou: acesta fie că nu-l ia în seamă, datorită felului de viață pe care-o duce, fie că îl nimicește, sub forma lui demonică, fie că îl neagă, prin modul în care-l întrebuintează.

În orice caz, Amirani — și, într-un alt cadru, vinătorul — refuză indispensabila mediere a focului umanizat și, ca atare, își interzice compromisul echivalent pe care-l alcătuiește căsătoria. Când Amirani le respinge și pe unul și pe cealaltă, el se războiește, de fapt, cu același fenomen, prin două aspecte complementare ale lui. Căci doctrina și practica din Caucaz asociază în mod strâns aceste două tipuri de mediere și le organizează într-un sistem unic. Religia muntenilor georgieni, în special cea a svanilor, a exprimat cu putere aceste raporturi, centrate în mod concret și simbolic asupra căminului, ca loc de intersectare a două axe, una verticală și una orizontală, care corespund tocmai celor două domenii în care se manifestă refuzul medierii, pe care Amirani îl afirmă cu tărie chiar și prin cel mai mărunț dintre gesturile sale.

Sistemul simbolic al căminului omenesc

Svanii se închină unei zeițe a căminului, Lamaria, totodată solară și subpămînteană. Bărbații îi cinstesc cultul ridicîndu-și invocațiile cu glas tare, către cer, prin hornul de aerisire care se deschide deasupra vetrei. Femeile i se roagă în tăcere, mutele lor rugăciuni coborînd către înăuntrul pămîntului printr-o „gaură” adevărată sau fictivă, în timp ce ele stau în genunchi lângă „picio-rul drept” al căminului (Çartolani, pp. 177—178). Cerească pentru bărbați, subpămînteană pentru femei, Lamaria înfăptuiește, prin intermediul căminului pe care îl patronează, o triplă comunicare: între cer și pămînt, între focul de sus și cel de jos, între elementele „masculine” și cele „feminine”. Opoziția și relația dintre bărbați și femei se găsesc astfel proiectate de-a lungul unei axe care leagă lumea subpămînteană de spațiul solar, această operațiune nefiind de conceput și neputîndu-se înfăptui decît prin intermediul căminului din casă.

În jurul lui se articulează același tip de raporturi, dar desfășurate de astă dată pe plan orizontal și luându-și drept materie structura socială propriu-zisă. Într-adevăr, el constituie centrul și punctul de referință care le îngăduie svanilor să-și impartă locuința (făcută dintr-o singură încăpere de mai bine de o sută de metri pătrați) în patru sferturi, două masculine și două feminine. Toată desfășurarea vieții de zi cu zi este reglementată după această geografie domestică, tot ca și complicatul joc al precăderilor între sexe, între treptele de vîrstă etc. Eticheta, adică ansamblul dinamic de prescripții și de interdicții a căror respectare face cu putință existența în comun, este orînduită prin mijlocirea acestei cvadripartiții pe care o determină poziția și orientarea căminului (S.R.G., pp. 76—80).

În sfîrșit, căsătoria, în privința riturilor ei esențiale, se săvîrșește deopotrivă în jurul lui și în legătură cu el: doar intervenția lui face să izbutească greaua operațiune care constă în integrarea soției în societatea masculină și în încheierea unor legături cu bărbații din stirpea din care se trage ea. Nu este vorba despre ceremonia matrimonială propriu-zisă, care nu poate fi izolată de complexul proces de vizite, gesturi rituale, servicii etc., care se întind, în întregul lor, adesea, pe mai mulți ani. Fiecare fază importantă, fiecare nouă legătură care marchează un pas înainte în apropierea viitoarelor rude prin alianță sînt exprimate și acceptate în legătură cu căminul: al celor care dau soția, în etapele de la început, al celor care o iau, în cele de la urmă.

Ne vom mărgini aici la două exemple, deopotrivă de semnificative și alese în virtutea așezării lor extreme: la începutul și la finele procedurii, făcînd astfel să intervină, respectiv, căminul „socrilor” și cel al „ginerelui”.

Pretendentul trimite pețitori la părinții viitoare sale logodnice, o misiune încredințată, îndeobște, unchilor din partea mamei sau verilor tinărului respectiv ¹⁶. Trimisiții fac mai multe vizite, răsfirate pe mai mulți ani. La început, ei sînt

primiți cu o indiferență aproape de ostilitate, ale cărei manifestări ar fi, în orice altă împrejurare, luate drept insulte. Puțin cîte puțin, înfruntarea dintre cei care dau soția și cei care o iau se șterge, fiecare vizită marcînd un progres față de cea de mai înainte, pînă cînd primirea ajunge să fie una călduroasă, dînd prilej unei mese în comun la care cererea în căsătorie este acceptată: căci mai înainte ea fusese refuzată sau ignorată cu încăpăținare.

Însemnătatea și coloratura fiecărei întîlniri sînt exprimate cu ajutorul locului unde sînt așezați vizitatorii față de cămin. Familia fetei se străduiește să întîrzie înțelegerea cît mai mult cu putință, iar trimișii tînărului fac în așa fel încît să o grăbească. Iată de ce ei pîndesc adesea zile întregi, ascunși prin preajma casei, așteptînd clipa prielnică spre a se strecura pe furiș cît pot mai aproape de cămin. La început, „socrii” se feresc să-i primească pe mijlocitori, îi opresc în pragul ușii cu ocări. Altfel spus, distanța cît mai mare dintre vizitatori și cămin înseamnă refuzarea înrudirii, pe cînd acceptarea ei este marcată, dimpotrivă, prin reducerea depărtării: „Acceptarea pețitorilor în preajma căminului este semnul că sînt bine văzuți, adică devine cu putință ca cererea lor să fie primită” (Çartolani, p. 147).

Elementul semnificativ, „trăsătura pertinentă” nu o constituie căminul însuși, ci distanța variabilă care îl separă de „străini”, de viitoarele rude prin alianță. Înțelesul este deci legat aici nu de obiect, ci de diferenții vectori, una dintre extremitățile cărora o ocupă el.

Înțelegem astfel mai bine cum se face că disprețul lui Amirani pentru orice fel de cămin dintr-o casă îl clasează în mod automat în categoria anti-ginerilor. Pricepem, prin însuși acest fapt, de ce lipsa focului dobîndește o valoare semnificativă reală și nu implică nicidecum, așa cum am fi putut crede, faptul că acest element îi este pur și simplu străin eroului nostru, dat fiind că aparține unei sfere care nu-l privește deloc. De fapt, lucrurile stau tocmai dimpotrivă.

Refuzarea înrudirii și ostilitatea față de ginerele potențial se află transpuse în depărtarea maximă dintre reprezentanții săi și cămin. Or, Amirani se află așezat la cea mai mare distanță imaginabilă față de vatra casei: el întrupează astfel însuși contrariul unui ginere acceptabil, postura pe care i-o conferă mitul avînd nu sensul unei înrudiri pur și simplu refuzate, ci de-a binelea pe acela al unei anti-înrudiri prin alianță. Iese deci la iveală totala potrivire dintre poziția lui Amirani față de căminul omenesc și violența conflictului dintre cei care dau și cei care iau soții, pe care mitul îl duce pînă la paroxism.

Constatăm o corelație de același ordin între legăturile în care se află prins Amirani și raporturile care exprimă practicile matrimoniale care se desfășoară, de astă dată, în locuința logodnicului și marchează sfîrșitul lungului proces al unirii prin căsătorie. Toate riturile sînt îndeplinite în jurul căminului: momentul decisiv constă într-un întreit înconjur pe care nora îl face pe lîngă el. Apoi, bărbații din neamul ei de obîrșie, frații și verii după tată, își scot sabia sau jungherul și lovesc cu ele de mai multe ori în lanțul de la vatră. Gestul acesta este un act de ostilitate: cu orice alt prilej, cel ce s-ar fi dedat la el „n-ar fi ieșit viu din casă” (Çartolani, p. 153). Dar, cu toate că, în această unică împrejurare, el este tolerat, purtarea aceasta rituală nu este mai puțin interpretată într-un sens care prejudiciază familia ginerelui. El este, anume, menit să „o facă rea pe noră”, însemnînd că, de acum înainte, ea va ști să facă față autorității părinților soțului ei și își va ridica voința împotriva lor. De altfel, există un mijloc de a ocoli acest inconvenient: este de ajuns ca „bătrîna” casei, femeia cea mai în vîrstă din familia soțului, să-și pună mîna pe lanțul de la vatră mai înainte ca frații nurorii să fi ajuns să-l lovească cu jungherul lor; de acum încolo ei nu mai au dreptul să o facă, iar această înfrîngere ludică o făgăduiește pe mireasă unei desăvîrșite și definitive supuneri față de socrii ei.



Aceste practici sînt curențe la toți muntenii, fie ei svani sau georgieni. Ele sînt completate prin „dăruirea lanțului de la cămin“. Cînd acesta a fost bătut cu lovituri de jungher, bărbații din familia nurorii îl iau din cui și i-l dau fratelui miresei, care îl duce afară. Or, gestul acesta are și el valoarea unei grele ocări: săvîrșit în afara acestui context, el ar duce la uciderea pe dată a celui care ar fi cutezat să-l făptuiască. Anume, el simbolizează distrugerea spiței respective și intră, cu acest titlu, în categoria crimelor grave, ca omorul sau răpirea (Çartolani, pp. 137—139). Etnograful care a studiat cel mai bine și cel mai complet aceste datini, M. Çartolani, a înțeles și formulat bine semnificația adîncă a acestor acte, care exprimă, spune el, o amenințare a cavalerilor de onoare ai miresei față de socrii ei și marchează ostilitatea dintre cele două clanuri pe care căsătoria le înrudește, parcă în pofida lor, prin alianță (p. 155).

Dreptul muntenesc întărește și precizează raportul dintre aceste gesturi rituale și antagonismul care-i opune pe cei ce iau celor ce dau soții. El stipulează, anume, că agresiunea înfăptuită în dauna căminului unui răpitor de femeie îl dispensează pe acesta de a le mai vărsa socrilor săi fără voie foarte înaltul preț de răscumpărare care poate, numai el, să răscumpere o crimă atît de grea.

Un bărbat din clanul B răpește o femeie din clanul A; aceasta este aproape o anti-căsătorie, sau cel puțin o anti-înrudire, de vreme ce răpirea ocolește plata prețului logodnicei și împiedică instaurarea unor raporturi normale între cele două familii. Apar trei soluții: bărbații din clanul A, cei jefuiți, îl ucid pe vinovat, sau îi cer uriașe dări în vite și în bani, sau, iarăși, vin să-i atace căminul, dîndu-i o lovitură cu piciorul, răsturnîndu-l, stingîndu-l sau aruncîndu-l afară, cu lanțul lui cu tot. În cazul acesta A și B sînt chit: purtării ginerelui, rău prin excelență, care își fură soția în loc să o cumpere, care ia fără să dea în schimb, îi răspunde atentatul împotriva cămi-

nului, ripostă compensatoare și eliberatoare, de vreme ce ea echivalează întru totul același exces, săvârșit însă în sens invers, de către cel ce dă soția, în paguba celui ce o ia. Unei răpiri care marchează refuzul unei înrudiri îi corespunde o împilare care simbolizează distrugerea clanului (Çartolani, pp. 138—139).

Căminul refuzat și morala eroică

Tocmai unor astfel de acte, dar în afara oricărui context matrimonial, li se dedă Amirani atunci când, în două rînduri, se străduiește, dar de fiecare dată în zadar, să se atingă de propriul lui lanț sau de cel de la un cămin de om. Ambele încercări, așa cum ne aducem aminte, se succed și se completează una pe cealaltă, întregul lor alcătuind ultima cale de evadare la care se încumetă prizonierul, atunci când desfacerea închisorii sale muntoase îl readuce pentru o vreme la aer liber. Lanțul de la cămin este menit să-i aducă aproape sabia, cu care eroul va putea apoi să-și lovească chinga de metal care-l cetluiește de stîlp.

Primul gest distructiv corespunde fazei de început a acestei ultime încercări; ea constă în *izbirea lanțului cu o lovitură de sabie* și rămîne în stadiul unui proiect de nedus la îndeplinire. Pusă în fapt, ori numai pusă în gînd, în afara riturilor căsătoriei, o atare purtare este ținută de către dreptul georgian ca o atingere adusă existenței societății bazate pe spițe de neamuri, țintind să nimicească sau să slăbească clanul, rupîndu-i, în mod material sau simbolic, țesătura. Nu este vorba despre o interpretare obținută printr-o analiză, ci despre o semnificație rituală și juridică imediat accesibilă tuturor utilizatorilor: dacă evenimentul s-ar desfășura nu în imaginația mitică, ci în realitatea trăită, el ar fi înțeles ca atare, iar cel răspunzător de el ar fi executat pe dată, pentru a se fi străduit să distrugă stirpea. Desigur, mitul nu spune că lanțul acesta este echivalent cu cel de

la cămin; asimilarea se impune totuși, prin însăși constrângerea exercitată de imaginea unui gest familiar tuturor și unic în genul său. E imposibil ca un muntean svan sau georgian să-și reprezinte actul constând din izbirea lanțului cu o lovitură de sabie, fără să-l asocieze în mod automat cu ritul cel binecunoscut, iar lanțul pe care Amirani plănuiește să-l rupă îl evocă în mod necesar pe cel de la cămin.

Cea de a doua operație, a cărei îndeplinire prizonierul i-o încredințează ajutorului său uman, ține de aceeași categorie simbolică și se arată a fi investită cu același înțeles ca și cea de mai înainte. Într-adevăr, el îl îndeamnă pe țăran să scoată, să ia afară și să-i dea lanțul de la cămin. Recunoaștem aici un proces care semnifică nimicirea completă a clanului și, în același timp, duce la uciderea vinovatului, sau pur și simplu ține locul unui omor.

Mitul îi conferă deci lui Amirani, și cu tărie, rolul de a fi o amenințare pentru familia alcătuită pe fir de stirpe, cu prilejul unicelor relații pe care le întreține cu ea. Refuzul lui față de căminul casnic nu este semnul unei simple lipse de interes, ci, dimpotrivă, ilustrează o trăsătură diferențiată legată de o atitudine fundamentală față de fenomenul social al înrudirii ¹⁷.

Propoziția aceasta se verifică chiar dacă inversăm problema: purtarea negativă a lui Amirani față de cămin ar trebui să implice — dacă este adevărat că ea se integrează într-un dispozitiv mai vast — o contrapondere pozitivă, legată și ea de un tip de comportare atestat în practica socială. Și, într-adevăr, după dreptul și morala muntenilor georgieni, există două atitudini posibile față de cămin și de lanțul său. Una este cea pe care abia am descris-o: agresiunea care încarnează dominația bărbătească, prin refuzarea înrudirii și negarea clanului advers. Dusă pînă la paroxism, este cea pe care mitul i-o atribuie lui Amirani. Cealaltă se plasează la polul opus, avînd valoarea unei supunerii concrete și simbolice a

unui bărbat față de un grup social străin, înrudit sau nu. Iată cum se traduce ea în fapt. Un bărbat din clanul A l-a ucis pe un membru al clanului B. Rudele victimei sînt îndreptățite să-i ia viața uci-gașului sau unuia dintre consîngenii lui, sau să ceară plata *răscumpărării*, prețul sîngelui. Vinovatul poate totuși să recurgă la un expedient care îl eliberează de orice obligație, de orice primejdie, și care stinge definitiv polița deținută de clanul B. Pentru aceasta, el trebuie să pătrundă în locuința B și să pună mina pe lanțul de la cămin (Çartolani, pp. 143—144): el își vădește astfel supunerea față de clanul lezat, care este ținut, de acum încolo, să renunțe la orice răscumpărare, fie ea în vieți omenești sau în bunuri materiale.

Iată, s-ar zice, un mijloc comod de a scăpa de riscurile unei vendette sau de vărsarea unor grele dări, cerute de răscumpărarea sîngelui. Dar lucrurile nu stau deloc așa, iar porțița aceasta de scăpare nu este decît foarte rareori folosită. Căci gestul pe care ea îl impune nu este atît de anodin pe cît s-ar părea: în fapt, el îl dezonorează pe veci pe cel care-l săvîrșește. Anume, el echivalează cu renunțarea la cel mai prețios bun al munteanului din Caucaz, la calitatea sa de bărbat, de *vir*, definită prin termenul de *vajk'ac'-oba*, de *virtus* („virtute, bărbăție“). După expresia informatorilor svani, o atare supunere „îi lua bărbatului bărbăția (*virtus*)“, *māra limārs xajgenda* (Çartolani, p. 144). Vom lua seama că derivatul abstract *li-mār* este alcătuit pe baza lui *māre*, „bărbatul“, exact cum, în latinește, *virtus* pornește de la *vir*.

Or, tocmai excesul acestei „bărbății“ este cel care-l caracterizează pe Amirani: de îndată ce a ajuns la vîrsta isprăvilor, de-abia ieșit din scurta lui copilărie, nu-i mai rămîne, ne lămurește mitul, decît să se consacre acestei *vajk'ac'-oba* (sau *limār*), care îi invadează personalitatea și îi orînduiește existența pînă la chinul de la urmă. Această noțiune dinamică îi ține loc și de suflet, și de morală.

Prin urmare, vocația lui exclusivă de luptător îi impune o aversiune neîncetată față de cămin;

cu cât distanța față de el este mai mare, cu atât eroul se conformează mai bine destinului său. Incompatibilitatea rezultă din constringerea exercitată de ideologia georgiană, care ia drept echivalente supunerea față de cămin și renunțarea la virtutea războinică. Este deci inevitabil ca un viteaz de talia lui Amirani să dea ascultare regulii inverse: închinat numai și numai războiului, el se va purta, în schimb, agresiv față de cămin, purtarea sa echivalând cu stîrpirea potențială a societății omenești, așa cum este ea.

Societatea reală și anti-ginerele imaginar

Înțelegem acum mai limpede relația dintre refuzarea înrudirii și stilul de viață pe care gesta i-l atribuie lui Amirani, prădalnic, răzvrătit față de orice formă de schimb. Pentru a-l întrupa pe acest nimicitor, în putință, al întregii structuri sociale și anti-ginere prin excelență, gândirea georgiană și imaginația care-o slujește nu-l puteau turna mai bine pe viteazul lor erou decît în tiparul vînătorului fără de măsură și al luptătorului de meserie: ambii, profesioniști ai prădării, aflați pradă lui *hybris*, lipsei de măsură. Iată de ce mitul a recurs la aceste două tipuri de bărbat deopotrivă de ireale, dar cu titluri diferite, fără corespondent în cîmpul experienței caucaziene. Această referire la purtări de nepus în practică în realitate împlinește o funcție foarte precisă: este vorba de a ilustra, de a dramatiza o formulă extremă, care nu poate fi întilnită în cadrul existenței omenești efective decît într-un grad mai mic. Prototipul ales nu are deci cum să se conformeze unui model atestat în lăuntrul civilizației respective. De aici, și nevoia de a fabrica un personaj care să răspundă „anti-normelor” pe care le cere un proiect mitologic, fie deformînd prin supraapreciere o figură deja cunoscută, ca aceea a vînătorului profesionist, fie împrumutînd-o de-a gata dintr-o altă cultură, așa cum stau lucrurile cu războinicul de meserie.

Și unul și celălalt îndeplinesc condițiile cerute. Ideologia georgiană îl concepe pe vînătorul cel fără de măsură ca pe un anti-ginere, după cum ne-o atestă mai multe dintre textele deja citate, mai cu seamă imnurile rituale în care îl vedem pe socru ucigîndu-și ginerele, de îndată ce acesta a doborît un cerb neîngăduit (IV 17); comportamentul profesional abuziv este asociat ostilității dintre cei ce dau și cei ce iau soții. Este de ajuns să se creeze un tip imaginar de vînător hărăzit numai și numai acestei activități, împotriva a ceea ce se petrece în realitate, pentru a da o transpunere aversiunii față de societate și de temelia ei, schimbul.

În același fel se explică și intervenția unei figuri străine de civilizația caucaziană, cea a războinicului de meserie, ca și insolita prezență a unei veritabile inițieri militare — noțiune și practică necesarmente împrumutate de la popoare învecinate. Pricepem acum în ce fel a fost adusă mitologia georgiană să-și tragă inspirația din arsenalul inițiativ pe care i-l ofereau culturile indo-europene și de ce ea nu s-a mărginit să imite sau să adapteze schemele de care avea nevoie: ea a îngrămădit parcă prea din belșug — dar așa și trebuia — temele uceniciei războinice, supraîncărcînd fiecare secvență cu scene și cu accesorii pe care modelul nu le îmbina laolaltă și care, dimpotrivă, erau repartizate între eroi și „romane” diferite. Să amintim, de pildă, povestea „întreitului, învingător al întreitului”: gesta lui Amirani multiplică și concentrează formele triplicității, ca și cum s-ar fi inspirat deodată din surse vedice, iranice, romane, celtice, scandinave, ba chiar și grecești.

Astfel echipată cu o panoplie străină, ajustată și aranjată conform țelurilor proprii, mitologia georgiană a făcut să intre în scenă o figură insolită, al cărei neconformism aducea, tocmai el, garanția potrivirii față de scopurile urmărite. Propriile ei resurse nu erau de ajuns — exact aceasta și era problema — spre a-i asigura serviciile așteptate, dat fiind că trebuia să i se dea viață unui

personaj care să exprime și să realizeze ceea ce era interzis de ideologia aflată în vigoare.

Aceasta se bazează pe regularitatea schimburilor în toate domeniile, și în particular în cel al înrudirii. Chiar dacă sistemul ascunde un antagonism real, datorat surdei rivalități dintre cei ce dau și cei ce iau soții, el nu se conformează mai puțin mecanismului care îi orînduiește funcționarea. Iar ultimul cuvînt le rămîne celor ce dau soțiile, socrilor. Căci numai ginerii cei răi, cei ce iau în mod abuziv, riscă să facă să eșueze nesfîrșitul joc al schimburilor care întemeiază permanența societății. În realitate, o atare întreprindere nu este încercată decît de unii oameni care se plasează de-a dreptul în afara legii comune: răpitori de soții, care își iau bunul fără a vărsa obligația contravaloare.

Ne dăm seama cum de atare „aventurieri” sînt înfățișați, în cadrul mitului, prin intermediul unor prădalnici: vînători pînă la extrem și războinici pînă la absolut, care iau fără a da nimic în schimb. Această asimilare nu rezultă, cum știm, numai din interpretarea materialului etnografic: ea constituie un dat fundamental al ideologiei georgiene, care vede în formele excesive ale acestor activități negarea însăși a schimbului și a comunicării, prin intermediul suprimării căsătoriei și a căminului.

Tot procesul invocat aici ar rămîne cel puțin misterios dacă am ține mitul drept expresia directă a unui antagonism atestat în mod obiectiv. Anume, orice bărbat este totodată pus în situația de a lua și de a da o soție: un ginere este sau va fi socru, calitatea aceasta mergînd în ambele sensuri, de creditor și de debitor. Fiecare are deci interesul de a menaja cele două părți, adică de a îndeplini cu loialitate schimbul. Și așa se și întîmplă, afară de vreun accident — de altfel, repede reparat printr-o ucidere sau printr-o răscumpărare forțată. Dar, în virtutea unui mecanism frecvent, deși adesea neînțeles, asemenea fenomene nu acționează la nivelul „suprastructurii” decît cu prețul unei proiecții către înlăun-

tru, al unei interiorizări: gândirea mitică este orînduită aici de un conflict psihologic și nu de un impact brutal al stărilor reale de fapt.

Ostilitatea dintre țaran și vînătorul-războinic dezbină mai mult sufletul munteanului din Georgia decît afectează raportul obiectiv dintre forțele sociale. Nu-i bărbat care să nu gîndească sau să nu viseze într-o zi: în ciuda normelor din societate și, la nevoie, împotriva lor, am să trăiesc cum vreau eu, am să iau ce vreau eu, am să iubesc pe cine-mi place mie să iubesc. Proiectată pe planul mitului, visarea aceasta se întrupează în Amirani sau în T'ariel, „bărbatul cu pielea de leopard“, eroul epopeii literare din sec. XII¹⁸. De aici, și imensa popularitate a acestor doi răzvrătiți, ca și aventurile lor mereu luate de la capăt. Dar acolo unde cel de al doilea, personajul romanesc, triumfă, primul, eroul mitului, eșuează pe veci. Căci, chiar dacă este adevărat că elaborarea mitică este modelată de jocul conflictelor lăuntrice, ea este, nu mai puțin, supusă constrîngerilor sociale, ceea ce nu e cazul cu romanul epic. De aici, și eșecul eroului negativ, eșec necesar societății așa cum se află ea, și totodată condiție a supraviețuirii ei. Așa se explică acest paradox: autorii și utilizatorii mitului îl exaltă și îl condamnă pe preferatul lor. Nici n-ar putea să fie altfel, de vreme ce opoziția este trăită dinlăuntru de către aceiași oameni, fiecare fiind în același timp și anti-ginerele imaginar și socrul care-l pune în lanțuri. Dacă n-am ține seama de acest fapt capital, povestea ar părea absurdă — și așa ar și fi într-adevăr.

Luate în considerație din această perspectivă, faptele care, la început, păreau contradictorii sau enigmatice încetează să mai fie așa, inserîndu-se foarte firesc în materia aceasta, deopotrivă logică și emoțională, care se ordonează în jurul prizonierului și a figurii pe care el o reprezintă. De pildă, în cursul ritualurilor care marchează „săptămîna demonilor“ și care sfîrșesc prin întărirea lanțurilor lui Amirani, bărbații își manifestă fără încetare, timp de cîteva zile, ostilitatea față de cel care, asemeni forțelor naturii, amenință ordinea lumii:

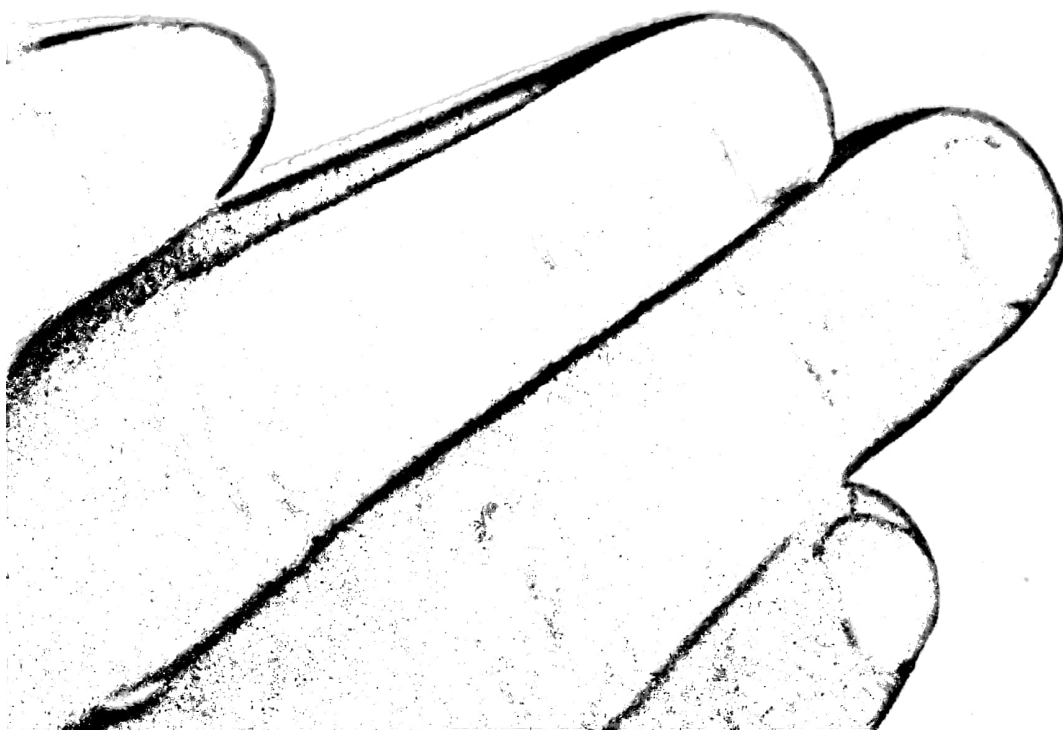
ei contribuie în mod activ la înfrângerea lui. În această împrejurare, ei acționează ca apărători ai tipului lor de economie și ai societății lor.

Dar, în seara ultimei zile, riturile îi pun chiar în postura lui Amirani, pe care au conjurat-o cu tărie: chiar la vremea la care prizonierul este iar înlănțuit pentru un an, *bărbații casei sînt legați de către femei*, cu ajutorul unor fire pe care le-au tors ele însele. Nu se poate ilustra mai bine asimilarea bărbaților cu figura pe care o intrupează Amirani: acesta nu este socotit ca definitiv înlănțuit decît din clipa în care soarta lui este împărtășită în mod simbolic de către cei care poartă în străfundul lor atitudinea negativă pe care societatea și mitul o condamnă prin intermediul eroului blestemat.

Același fenomen lămurește și justifică însăși existența chinului, natura și împrejurările lui. Căci tripla pedeapsă pe care o suferă răzvrătitul nu rezultă numai din răzbunarea lui Dumnezeu: ea transpune riposta violentă și fără de milă a comunității rurale amenințate în principiile și în manifestările ei. În dauna lui Amirani, victimă a unui sistem social și a unui gen de viață pe care n-a încetat să le nege sau să nu le ia în seamă, cea care se exercită este răzbunarea țăranului contestat. Societatea constituită și ideologia dominantă, care pot fi recunoscute în persoana reprezentanților și a apărătorilor înrudirii după reguli, asumă întreaga responsabilitate a tratamentului suferit de către erou. Imaginea vînătorului răsturnat rezumă în mod direct și vina, și leacul ei: activitatea liberă a prădătorului absolut, ba chiar simplul fapt că el există și că poate fi conceput, implică distrugerea casei și a căsniciei, zădărnicia tuturor muncilor de fiecare zi, negarea grupului social, așa cum se află el, în structura și întreprinderile lui. Punîndu-i în seamă acestui primejdios personaj o răsturnare a tuturor valorilor și a tuturor atitudinilor pe care el le reprezintă, agricultorul conjură amenințarea și, în același timp, îi fixează și îi precizează natura. Răsturnarea materială și simbolică pe care mitul o aruncă asupra

eroului ține deopotrivă loc de proces, de sentință și de executarea ei.

Gîndirea mitică se arată a fi, prin definiție, conformistă; cu toate ocolișurile ei stranii și găselnițele ei suprarealiste, cu toate desfășurările-i aparent anarhice, în pofida unor scene provocatoare și a lipsei generale de respect de care pare a da dovadă, ea nu vrea niciodată să fie revoluționară și sfîrșește întotdeauna prin a legitima, a întări și a reinnoi societatea întronată. Iată de ce destinul lui Prometeu, al lui Loki, al lui Amirani și al celor ca ei se încheie în lanțurile chinului final, cu consimțămîntul tuturor, dacă nu și cu comuna lor aprobare.



Capitolul al VI-lea

PROMETEU ȘI AMIRANI

*Ci toate fără de arat, neșemănate cresc,
Și grâu și orz și vița cea de vie,
Ce poartă vinul în ciorchinii grei de rod,
Iar ploaia de la Zeus li-l îngreună.*

Homer, Odiseea, IX, 109—111

*Aroma unei frigări strașnice face să
se clatine tăriile cerului.*

Joseph Delteil

Chinul în trei faze

Asemănările dintre ei merg foarte departe, dacă ne mărginim la ceea ce le-a dus faima, e drept, inegală, celor doi răzvrătiți: chinul lor. Paralela nu se limitează la schema desfășurării lui, la numărul etapelor cu ordinea lor de succesiune și cu conținutul lor respectiv; ea se întinde în aceeași măsură și asupra variațiunilor pe care mitologii greci și caucazieni le-au imaginat plecând de la tema inițială. Triplicitatea fazelor pedepsirii se supune aceluiași principiu de evoluție și aceluiași principiu de distribuție între tărimurile lumii. Fie că e vorba despre Prometeu sau despre Amirani, prizonierul este înălțuit mai întâi *pe fața pământului*, într-un loc neprecizat; apoi Dumnezeu îl îngroapă *sub pământ*; în sfârșit, el îl readuce la aer liber, în vârful Caucazului, *între pământ și cer*. Să cercetăm aceste trei locuri succesive de ședere.

I. PE FAȚA PĂMÎNTULUI

1. Localizarea

LA: Dumnezeu pune mîna pe Amirani pe cînd acesta rătăcea prin lumea pustiiată, departe de orice locuință omenească, la un colț de drum prin pădure, orișunde.

MP: Hesiod, care rezumă prinderea lui Prometeu într-un singur vers, nu dă nici o indicație asupra locului supliciului. Eschil, în schimb, îl localizează, cel puțin în aparență, cu precizie, încă de la primele versuri din *Prometeu înlănțuit*.

Kratos (Puterea) și *Bia* (Forța), zeitățile der serviciu ale lui Zeus, îl aduc pe Titanul prizonier acolo unde va fi încătușat sub ochii noștri.

„Sosim (declară Puterea) pe-un depărtat ținut de
Pe calea Sciției, într-un pustiu fără de om” ^{pe pămînt,} (v. 1—2)¹.

Localizarea geografică este întărită de spusele din acel *memento* al călătorului pe care Prometeu i-l încredințează nefericitei Io, în versurile 707 și urm., atunci cînd ea își trage sufletul între două iureșuri ale puterilor care o silesc la o lungă și innebunită rătăcire:

„Întîi, de-aici, întoarce-te spre răsăritul soarelui,
Pășind pe cîmpuri nearate: iar de-ajuns,
La sciții cei nomazi ai să ajungi...” (v. 707—709).

Prima fază a chinului are deci drept decor pustiul Sciției, undeva între Balcani și Ural. Amplasarea exactă este greu de precizat, dar aceasta nu are aici mare importanță. Esențial este faptul că ea se situează în stepă sau pe cîmpie, iar nu într-un masiv muntos; sînt acolo, ce-i drept, niște „prăpăstioase stînci”, dar nimic nu sugerează cadrul unor munți înalți. Prometeu însuși specifică anume că fugara, plecînd de la locul supliciului, va trebui să străbată „cîmpuri nearate”, iar aici nu e vorba de vreo omisiune sau prescurtare: cînd are un rîu sau un munte de trecut, lucrul acesta este arătat cu grijă (cf. v. 719—720 și *passim*). Primul loc de chin al Titanului captiv se află, așadar,

Într-un peisaj nediferențiat, într-un fel de cîmpie, „pustiu fără de om“ (*abroton eis erēnian*); expresia aceasta ar putea zugrăvi la fel de bine decorul în care se petrece prinderea lui Amirani.

2. Tehnicile capturării

MP, var. A: Hesiod nu dă nici un detaliu, ci se mărginește să înregistreze faptul ca atare: „Zeus îl legă cu grele lanțuri de nedesfăcut (pe Prometeu cel scipitor la minte), trecîndu-le prin mijlocul unei coloane“ (*Teogonia*, v. 521—522).

MP, var. B: Dimpotrivă, Eschil detaliază și *arată* intervenția celor doi executanți supranaturali, Kratos și Bia. Ei au de îndeplinit, după înseși vorbele lui Hefaistos, „o poruncă a lui Zeus“ (*entolē Dios*, v. 12). Ei au pus mîna cu forța pe Prometeu și l-au dus la locul supliciului.

Apoi, cu ajutorul lui Hefaistos, sau mai degrabă controlînd treaba pe care o face acesta, ei veghează ca Titanul să fie temeinic cetluit de stînca din deșertul scitic.

Extrema discreție a lui Hesiod poate fi interpretată în două feluri:

a) Formularea lui rămîne în mod deliberat aluzivă, pentru că obiectul istorisirii face parte din domeniul public: toată lumea știa cum fusese pus Prometeu în fiare, deci era inutilă orice precizare. În această ipoteză, poetul se referă la același scenariu ca și dramaturgul din sec. V î.e.n., iar textul *Teogoniei* trebuie luat nu drept o variantă, ci drept o prescurtare.

b) Hesiod nu procedează prin prescurtare sau prin elipsă, ci transmite, dimpotrivă, o versiune după care Zeus îl subjugă și îl înlanțuie el singur pe Titanul osîndit, fără intervenția unor divinități sau genii auxiliare.

Cu prețul de a admite cituși de puțin, fie și în parte, valoarea comparativă a mărturiei caucaziene, vom fi înclinați să ne raliem celei de a doua ipoteze. Într-adevăr, gesta lui Amirani cuprinde tocmai aceste două variante:

LA, var. A: Dumnezeu îl leagă pe Amirani fără să recurgă la nici un intermediar. Avem

certitudinea că nu este vorba despre nici o omisiune ori despre vreun text scurt sau aluziv. Versiunile din acest grup precizează anume felul în care procedează Dumnezeu: el „face un semn” sau „spune o formulă”, sau amîndouă deodată, iar Amirani se găsește în aceeași clipă legat de stîlp ².

LA, var. B1: Dumnezeu îi pune să-l prindă și să-l înlanțuie pe Amirani pe „îngerii” săi, adică pe niște divinități subalterne ³: termenul le este aplicat unor genii specializate din panteonul georgian, supuse voinței Dumnezeului suprem.

LA, var. B2: Funcția represivă le este încredințată aici Kadjiilor, care sînt, după cum știm, genii-fierari ⁴.

Aceste două categorii de ființe supranaturale, „îngerii” și Kadjii, repartizate între cele două subgrupe din LA, var. B, corespund celor două tipuri de ajutoare divine pe care MP, var. B le reunește, încredințîndu-le punerea în lanțuri a lui Prometeu. „îngerii” din păgînismul georgian sînt definiți anume, după formularea utilizatorilor înșiși, drept „forța lui Dumnezeu”, întrupînd manifestarea activă și palpabilă a puterii divine: tocmai această funcție o încarnează *Forța* și *Puterea* în tragedia lui Eschil ⁵. La această misiune de pedepsire colaborează, cu totul fără voie, dar cu eficiență, Hefaistos, zeul fierăriei, aducînd contribuția de neînlocuit a meșteșugarului, a specialistului în legături din metal. Or, știm deja despre Kadjii din Caucaz că sînt niște genii-fierari, aici demonici și nu divini, și că, pe de altă parte, o întreagă tradiție georgiană le atribuie meșterilor în fier răspunderea pentru chinul lui Amirani, cel puțin la nivelul practicii ⁶.

Solidari în mitul grecesc, separați în legendele caucaziene, executorii care emană din puterea divină și geniile-fierari sînt asociați în prima fază a supliciului.

3. Aparatura supliciului

Acesta nu este uniform, iar diversitatea modelelor dă naștere unei serii de variațiuni pe care le

regăsim și în Grecia și în Caucaz, cu aceiași termeni organizați într-un chip identic.

Izvoarele grecești sînt de trei feluri: poemul lui Hesiod, tragedia lui Eschil și reprezentările figurative.

MP, var. A: Eschil ni-l arată pe Titan prins direct de o *stîncă*, prin mijlocirea unor lanțuri și a unor piroane de metal.

Punerea în fiare a prizonierului face obiectul unei descrieri precise și circumstanțiate, întinse pe aproape șaptezeci de versuri (v. 12—80) și amănunțind toate stadiile operațiunii: braț după braț, picior după picior etc. Proces pe care Hefaistos, mîhnit, dar supus lui Zeus, îl rezumă și îl vestește astfel:

„Fără să vreau, pe tine ce nu vrei în fiare de nedesfăcut
Te-oi pironi de steiu-acesta de oameni depărtat“
(v. 19—20) ⁷.

Nu apare nici o nesiguranță, nici cel mai mic „*flou*“ în șirul de gesturi cu minuție reprezentate și puse în scenă. Iată de ce trebuie să socotim a fi semnificative lipsa oricărui suport artificial (de tip „*stîlp*“ sau „*scîndură a infamiei*“) și prinderea directă de *stîncă*, fără a fi îndreptățiți să le atribuim vreunei omisiuni. Această simplificare a tehnicii folosite, fără a se recurge la un par înfipt în pămînt, va fi trebuind oare să fie atribuită vreunei creații sau adaptări ale lui Eschil? Lucrul pare puțin probabil: fiind vorba despre un mit atît de cunoscut ca acela al lui Prometeu, puteau oare dramaturgul sau regizorul să-și permită o atare inovație? Ar fi acceptat, ar fi „*primit*“ publicul atenian reprezentarea unei tehnici pe care nu o recunoștea? Este mai rezonabil să admitem că exista o tradiție după care Titanul era înlăntuit de-a dreptul de *stîncă* și că aceasta este varianta pe care Eschil le-a preferat-o tuturor celorlalte. Ar fi deci vorba, și aici, despre o veritabilă *variantă*, și nu despre o modificare întreprinsă de poet. Ca și mai înainte, în legătură cu chinul în trei faze și cu cele două metode de capturare, dosarul lui Amirani, dacă-i acceptăm mărturia, este de natură să înlătore orice dubiu.

LA, var. A: Știm că mai multe versiuni georgiene îl arată pe Amirani înălțuit chiar de stîncă, sau pur și simplu de o piatră mare care se află acolo ca la poruncă. Tot aceasta este și tehnica la care se realizează legendele cerkeze și mitologia armenească: Artawazd este cetluit de o stîncă ⁸.

MP, var. B: Formulată de Hesiod și ilustrată de pictorii greci, această versiune a supliciului îl arată pe Prometeu încătușat de o „coloană”. Nu e ușor de hotărit dacă textul lui Hesiod se referă la un fel de stîlp foarte înalt sau la o adevărată coloană care unește cerul cu pămîntul, sprijinindu-l, poate, pe cel dintîi. În orice caz, reprezentarea aceasta s-a impus parțial în tradiția clasică, poate prin analogie cu Atlas, unul dintre frații lui Prometeu, care duce pe umeri greutatea lumii (*Teogonia*, v. 517—520). Iar coloana aceasta la scară cosmică figurează în mai multe picturi ⁹.

LA, var. B: Mai multe versiuni georgiene se realizează acestei concepții: Amirani este legat de o coloană care se sprijină în centrul pămîntului și suie pînă în înalturile cerului ¹⁰.

MP, var. C: După majoritatea picturilor grecești, Prometeu este legat de un par de dimensiuni modeste, la scară omenească, îndeobște mai scund decît prizonierul: în domeniul reprezentărilor prin imagini, această înfățișare corespunde oarecum vulgatei. De altfel, este probabil că acel *kiōn* pe care-l menționează Hesiod trebuie să fie interpretat în sensul acesta: un „stîlp”, pur și simplu înfipt în pămînt, și nu neapărat o „coloană” a lumii, cum voiește Mazon ¹¹. Oricum, cele două imagini ale chinului erau curențe în Grecia clasică, după cum o atestă diversitatea tratărilor grafice.

LA, var. C: Știm că în Georgia numeroase versiuni îl reprezintă pe Amirani încătușat de un par sau de un băț preschimbat în stîlp; materialul din care-i făcut variază: lemn sau fier, sau și unul și altul pe rînd, Dumnezeu preschimbind bățul de la început într-un suport metalic ¹².

4. Reprezentarea vegetală

MP, var. D: Există și o „reprezentare vegetală” a supliciului lui Prometeu: nu este vorba propriu-zis despre unealta de tortură cu lanțuri din metal, ci despre un fel de substitut simbolic și, fără îndoială, deopotrivă despre un echivalent ritual. După o tradiție pe care Eschil o cunoștea cu siguranță, Zeus a primit ca Prometeu să fie eliberat, dar cu condiția ca acesta să consimtă să poarte, spre a compensa legăturile metalice căzute, o cunună de răchită. Athenaios, referindu-se la unele pasaje din două piese, pierdute pentru [noi, ale lui Eschil, drama satirică *Sfinxul* și *Prometeu eliberat* (*Promētheus lyomenos*)], ne explică: „cununa [cu care este încinsă fruntea celui invitat] [...] este cea mai bună dintre legături, după cum zicea Prometeu”; citatul acesta vine după un altul, care spune că, dacă oamenii poartă cununi făcute din împletituri vegetale, aceasta se face în cinstea lui Prometeu, „în schimbul legăturilor lui”. Athenaios specifică anume că Prometeu eliberat își pusese pe cap „o cunună de răchită”¹³. Iată ce scrie asupra acestui fapt J.-P. Vernant: „Vechea cunună a lui Prometeu nu este făcută din lauri sau din frunze de măslin, ca de obicei, ci din răchită (*lygos*).”

Athenaios se miră de această anomalie, pe care o lămurește un tratat al lui Menodotos din Samos:

Cununa de răchită este legată acolo de o practică de cult a „statuii încătușate” (...) și care, la Samos, privește idolul arhaic de lemn, *bretas*, al Herei, al unei Here *lygodesmos*, ca la Sparta, adică închisă și legată într-un răchitiș, ca să nu poată scăpa.¹⁴

Și Athenaios revine la cazul lui Prometeu:

Aceasta-i pocăința pe care Zeus i-a dat-o lui Prometeu pentru furtul focului, după ce l-a dezlegat din dureroasele lui legături; cînd Titanul, de bună voie, a consimțit la o despăgubire care să nu-i pricinuiască nici o suferință, regele zeilor a rînduit că acesta era prețul ce avea să-l plătească¹⁵.

Tradiția este bine stabilită și ea trece pe la Eschil, care a utilizat-o la sfârșitul trilogiei sale dedicate lui Prometeu¹⁶. Kerényi, în straniu eseu pe care i l-a închinat lui Prometeu, insistă cu multă dreptate asupra originii — așa zice mai degrabă a însoțirii rituale — a acestei reprezentări vegetale¹⁷. Aceasta poate fi ținută drept o a patra varietate a supliciului, cu condiția de a o plasa pe planul diferit care îi e propriu: în fapt, ea prelungește instrumentul metalic la nivelul simbolului și al cultului, fără a exclude nici una dintre celelalte trei versiuni (stîncă, stîlp, coloană și lanțuri de metal).

LA, var. D: Știm că gesta lui Amirani cunoaște și ea o „interpretare vegetală” care se conformează exact acestei definiții. Echivalentul vegetal al instrumentului de chin nu acționează nici în Grecia, nici aici în chipul unei tehnici menite să înlocuiască o alta. El funcționează în marginea istorisirii, pe planul imaginarului și al simbolului, la abhazi, pe cel al simbolului și al ritualului, la svani și la georgienii din munți. În mitul abhaz, coardele de viță pentru lanțuri, rugii pentru stîlp, rizomii de ferigă pentru prinderile subpămîntene ale instrumentului de chin contribuie să-i anunțe în mod confuz eroului destinul tragic căruia îi este hărăzit, ceea ce explică tripla fobie pe care o resimte el, aparent fără motiv, față de plantele acestea (v. mai sus, pp. 89—98). Cît despre muntenii svani și georgieni, ei le atribuie o funcție rituală foarte precisă arbuștilor de rug, meniți să marcheze simbolic și concret repunerea lui Amirani în fiare (v. mai sus, p. 115—118). Să mai reamintim și scaunul de lemn legat cu fire vegetale, un dispozitiv material care este de ajuns pentru a reprezenta captivitatea eroului, tocmai în clipa în care acesta, pe planul mitului, își vede lanțurile întărindu-se pentru un an (v. mai sus, pp. 118—119 și 122).

Potrivirea dintre gesta caucaziană și mitul grecesc merge pînă foarte departe: fără a se mărgini la numărul și la natura variantelor, ea se

întinde asupra caracterelor proprii ultimei dintre ele (var. D), care nu este, în realitate, decît o prelungire în raport cu cele trei de mai înainte și, totodată, în raport cu supliciul, în ansamblul lui. Într-adevăr, abia cînd Prometeu a îndurat toate fazele osîndei sale și a ajuns, în fine, să fie eliberat, el se vede constrins să accepte noi lanțuri vegetale: ceea ce constituie un mod de a-l înlănțui din nou, așa cum precizează din belșug mitografia greci. În mod riguros paralel, rugii, pe de o parte, și scaunul legat cu sfori, pe de altă parte, nu intervin, în Georgia, decît la sfîrșitul supliciului, cînd eroul a trecut pînă la capăt prin toate modalitățile lui: ritual ramurilor de rugi și cel al jilțului de lemn marchează repunerea sa în captivitate. Prin urmare, „varianta D” arată și funcționează la fel și în Grecia, și în Caucaz: legăturile vegetale nu acționează decît pe planul simbolului și al ritualului, apărînd *după* supliciul propriu-zis și echivalînd, sub o formă reinnoită, cu o a doua punere în fiare.

II. SUB PĂMÎNT

MP: Cea de a doua fază o urmează îndeaproape pe cea dintîi: exact răstimpul necesar pentru reprezentarea lui *Prometeu înlănțuit*. În mormîntarea Titanului sub masa munților mutați din loc este vestită mai întîi de Hermes, apoi înfăptuită chiar pe scenă și comentată de prizonier:

„Dar iată, nu în vorbă, ci în fapt
Pămîntul se cutremură;
În adîncuri mugește totodată răsunset
De tunet, iar șerpui de fulger
Lucesc înflăcărare;
Vîrtejuri praful îl încaieră”... (v. 1080—1085) ¹⁸.

Deci tragedia se încheie printr-o conflagrație de dimensiuni cosmice (pînă la versul 1093, ultimul al piesei), avînd drept rezultat îngroparea lui Prometeu sub o îngrămădire de stînci, sub un munte. Amenințarea proferată de Hermes cu puțin mai înainte, chiar dacă nu are această

grandoare de sfârșit al lumii, are cel puțin meritul de a fi mai precisă:

... „Căci steiul, mai întâi,
Genunea asta, Tatăl o va sparge în bucăți
Cu tunet și văpăi de trăsnet, iară trupul tău
Ascuns va fi, o stîncă în cuprinsu-i te-a îmbrățișa.
Și lung răgaz de vreme împlinind, din nou
Iar la lumină vei ieși“... (v. 1016—1021) ¹⁹.

În privința versurilor 1018—1019, decisive asupra reprezentării concrete a procesului înmormîntării, n-am urmat transpunerea lui Mazon, care scrie: „ton corps enfoui n'aura plus d'autre lit que l'étreinte du roc.“ [„trupul tău îngropat va avea drept pat doar strînsoarea stîncii.“] ²⁰. Bine spus, dar eleganța stilului lasă să scape ceea ce, în ochii mitografului, era esențial: forma curbată a steiului care-l închide pe Prometeu ca un fel de capac rotunjit: *kai kryptsei demas/ to son, petraia d'ankalē se bastasei* [redînd în proză, „și (Zeus Tatăl) îți va ascunde trupul, iar rotunjimea stîncii te va cuprinde (ca în brațe)“]. J.-P. Vernant a subliniat importanța expresiei *petraia ankālē*, „rotunjimea stîncii“, „piatră curbată“, și a arătat prelungirile simbolice ale acestei imagini foarte precise ²¹.

Procedeul îngropării de viu este deci definit prin două trăsături esențiale:

1. Zeus zguduie munții și îi face să zboare în bucăți spre a-l acoperi cu ele pe Titanul înlănțuit.

2. Îngrămădirea muntoasă astfel obținută îmbracă forma unui fel de dom, de acoperămînt stîncos.

La acestea mai putem adăuga și o a treia trăsătură, privitoare la durata acestei noi captivități:

3. „Și lung răgaz de vreme împlinind, din nou/ Iar la lumină vei ieși...“.

LA: 1. De îndată ce l-a încătușat pe Amirani, sau a pus să fie încătușat, Dumnezeu îl înmormîntează sub pămînt. Ca și Zeus, el procedează prin mutarea unor munți întregi din loc, Kazbegul în versiunile răsăritene, Elbruzul în cele apusene.

Cu toate că povestitorii din Georgia nu-l descriu decît arareori, un cutremur de pămînt petrecut la atare scară trebuie să fi avut alura unui cataclism aproape cosmic; totuși, cîteva variante se arată mai circumstanțiate decît celelalte:

Se stîrni o furtună cumplită, cu tunete și fulgere; munții se zguduiră și închiseră drumul ce duce la Amirani (LA 24, p. 303).

Toate acestea se află foarte aproape de cataclismul prevestit de Hermes și descris pe viu de Prometeu.

2. Mai multe versiuni georgiene precizează că masa de stînci îl acoperă pe Amirani ca un dom rotund sau ca o cască. Povestitorii recurg cu plăcere la imaginea „cușmei” sau a „căștii” (casca rotundă a luptătorilor xevsuri, atît de specifică lor); de pildă, LA 19: „Muntele îl acoperi de sus în jos, ca o cască (*muzaradi*).”

Deci, în Caucaz ca și în Grecia, stîncile care îl închid pe captiv au o formă boltită, de dom. Vom remarca, de asemenea, că *lipsa luminii* alcătuiește o îngreunare voită a osîndei, așa cum o vestește Hermes (v. 1020—1021). Aceeași componentă, cu aceeași valoare, se regăsește deopotrivă în gesta lui Amirani și în mitul armenesc despre Artawazd. În Georgia: povestitorul lui LA 1 declară că eroul a fost astfel îngropat „ca să nu mai vadă nici cer, nici pămînt, și să fie *lipsit de lumină*”. În Armenia: regele Artasēs își blestemă fiul și, condamîndu-l să fie înlănțuit și înmormîntat de viu, el încheie cu aceste vorbe: *ew zloys mi tesc'es*, „și n-ai să mai vezi lumina” (Moise de Khoren, II, 66).

3. În sfîrșit, faza subpămînteană se prelungește, ca și în Grecia, „un lung răgaz de vreme”: un an, trei ani sau șapte ani, după variante. Firește, sîntem departe de socoteala noastră: Prometeu rămîne îngropat acolo vreme de milenii — treizeci de mii de ani, după cum s-a și calculat! Dar gesta lui Amirani nu este un mit cosmogonic, iar timpul este încă măsurat în ea după scara omenească. Ceea ce contează pentru comparație nu sînt valorile absolute, ci propor-

ționalitatea lor, așa cum este exprimată în înaintarea supliciului: între prima și cea de a doua fază, un răstimp foarte scurt — în Caucaz, câteva clipe; în Grecia, între cea de a doua și cea de a treia, o durată „foarte lungă“, a cărei strictă calculare nu este semnificativă prin ea însăși.

III. ÎNTRE CER ȘI PĂMÎNT

MP: Tot Hermes este cel care amenință:

„...iar cîinele lui Zeus cel înaripat,
Un vultur sîngeriu, va sfișia mereu, hulpav,
Din zdreanța mare-a trupului ce-l ai, ca un
Mesean ivit pe nechemate, ntreaga zi,
Și din ficatu-ți negru se va înfrupta“
(v. 1021—1025).

Cu toate că prima tragedie din trilogia lui Eschil — singura care ni s-a păstrat în întregime — rămîne mută în această privință, avem certitudinea că supliciul cu vulturul este plasat pe o creastă din Caucaz ²². Cicero, în *Tusculanele* sale, a adaptat în latinește douăzeci și opt de versuri din *Prometeu eliberat*; ultimul dintre ele ne aduce la cunoștință fără nici un echivoc că Titanul, readus la aer liber, se află acum înlănțuit de Caucaz (*Tusc.*, II, 23, v. 28). Iar Apollonios din Rodos, în *Argonauticele* sale (II, v. 1246—1259), localizează „ospățul vulturului“ pe crestele apusene ale Caucazului și descrie trecerea uriașei păsări de pradă în versuri pe care le bănuim a fi inspirate din Eschil: oricum, poetul cunoștea nu numai tragedia pentru noi pierdută, ci și întreaga tradiție mitologică, și știa că cei aflați pe corabia Argo se apropiau de locul supliciului atunci cînd ajunseseră să vadă țărmul Colchidei:

Deja, în calea lor, li se-arăta străfundul Pontului,
Deja se înălțau în zare prăvălișurile tari
Ale Caucazului, pe unde, cetluit de aspre stînci
Cu lanțuri de nedesfăcut, de-aramă, Prometeu hrănea
Un vultur cu ficatu-i, abătut mereu asupra lui
(v. 1246—1250) ²³.

Pe scurt, Zeus își aduce iar prizonierul sub cerul liber, tot în lanțuri, și îl dă pradă cruzimii vulturului, pe o creastă a Caucazului.

LA: Numai principiul acestei ultime faze — cu localizarea ei în spațiu, prezența unui vultur și, poate, caracterul ei ciclic — consună cu partea analoagă din mitul grecesc. Să amintim esențialul: în fiecare an, în noaptea de Anul Nou sau în cea dintre Miercurea și Joia Mare, muntele se deschide și Amirani este adus iarăși sub cerul liber, tot legat de instrumentul supliciului său. Cum se petrece această schimbare, nu știm. În orice caz, ea are loc în conformitate cu voința divină. Mai știm că episodul are drept cadru unul dintre cele mai înalte virfuri ale Caucazului: abia după o lungă și primejdioasă cățărare ajunge un om — un vânător sau un păstor rătăcit — să-l descopere pe Amirani cel încătușat. Mai mulți dintre povestitori precizează că întâlnirea are loc pe creasta celui mai înalt ghețar din ținutul respectiv: Elbruz, Kazbeg, Gerget'i etc. Iată două exemple:

LA 1:

Un vânător urmărea niște capre sălbatice printre prăvălișurile muntelui Gerget'i. El izbuti să lovească o capră, dar n-a fost în stare să ajungă la ea și se găsi într-o situație grea, nemaștiind cum să coboare. Mai degrabă decît să moară de frig, se hotărî să urce mai departe. Se cățără lungă vreme pe povîrniș, ba săpînd cu vârful jungherului, ba trăgîndu-se în sus cu ajutorul unor trepte pe care le crestase, și ajunse încetul cu încetul tot mai sus. Pe o ieșitură înaltă își găsi odihnă.

Acolo l-a descoperit pe Amirani.

LA 27:

Odată, în noaptea de Anul Nou, un vânător porni la vînat sus pe ghețari. A ucis acolo o capră sălbatică, dar l-a apucat noaptea. Tot căutînd un adăpost, greu de găsit, l-a descoperit pe Amirani în vârful ghețarului.

Deci cea de a treia fază a chinului se desfășoară chiar pe creasta unui munte sau a unui ghețar din Caucaz, între pămînt și cer, așa cum i se întîmplă și Titanului grec.

O primă abordare a problemei vulturului

Aici se oprește paralelismul observabil în mod direct: mai departe, linia lui își pierde continuitatea, rupîndu-se, spre a nu mai apărea decît

punctată. Iar trăsăturile analoage pe care le mai putem surprinde fie că sînt înzestrate cu divergențe însemnate, fie capătă semne hotărît contrare. În orice caz, progresia liniară se întrerupe, ea făcînd loc unor asemănări de ordin diferit.

Însăși natura „celui de al treilea chin“ diferă de la o istorisire la cealaltă: agravarea osîndei constă, în mitul grecesc, într-o îngreunare a suferinței fizice, aplicată într-un chip cu totul aparte, prin ospățul vulturului; nu așa stau lucrurile cu Amirani: ultima fază a prizonieratului său îl supune unei torturi morale, acelei sfișieri lăuntrice pe care o provoacă răpirea din nou a libertății abia oferite. Distanța între un caz și celălalt este însemnată.

Și-apoi, pedepsirea prin mijlocirea vulturului ține, în principiu, o veșnicie: „Hotar unei atari osînde nu-i închipui“, proclamă Hermes²⁴. Pe cînd zadarnica așteptare a lui Amirani nu se prelungește mai mult de o singură noapte, oricît de lungă ar face-o povestitorii. Totuși, putem socoti că eternitatea calitativă și abstractă a mitului grecesc își găsește un echivalent măsurat, amănunțit și observabil la scară omenească în durata nelimitată pe care gesta georgiană o exprimă sub forma ritmică a supliciului ciclic. De fapt, ultima pedeapsă a lui Amirani, ca și cea a lui Prometeu, nu trebuie să cunoască sfîrșit.

Este adevărat că, după cel puțin o tradiție, al cărei interpret s-a făcut Hesiod, grecii și-l imaginează pe Prometeu deopotrivă eliberat de Herakles (*Teogonia*, v. 526—534) și totuși încătușat pentru vecie (v. 616). Se pare că această „contradicție“ a fost asumată de mit în mod deliberat, fără a fi nevoie să socotim vreuna dintre cele două variante drept interpolată²⁵. Dacă această coexistență a două viziuni opuse și aparent excluzîndu-se una pe cealaltă aparține într-adevăr fondului legendei, nu va fi avînd ea cumva un echivalent, exprimat în desfășurare și nu în simultaneitate, prin eliberarea mereu reîncepută și neîncetat ratată care alcătuiește cel de al treilea chin al lui Amirani? Atunci am admite că cele două mituri combină o punere în

libertate cu o captivitate prelungită întruna, articulându-le altminteri și transpunându-le cu mijloace diferite. Aceasta este doar o sugestie, pe care nu avem de altfel nici o cale de a o verifica.

Dar cea mai grea problemă pe care o pune faza finală a osindei este cea a vulturului. Dacă formulăm cu îndrăzneală desfășurarea faptelor, s-ar părea că ea urmează înaintarea paralelă pe care am constatat-o mai sus: între cea de a doua și ultima etapă a supliciului, între înmormântarea de viu și reîntoarcerea sub cerul liber, apare un personaj nou, în mitul grecesc un vultur, în gesta georgiană un vlăstar al unui vultur. În așteptarea unor analize mai ample, vom admite, anume, că întraripatul cîine al lui Amirani poate fi asimilat cu un vultur, sau cel puțin că obîrșia lui îl îndreptățește să-i fie înlocuitor. Desigur, înfățișarea lui este cea a unui patruped, și doar însușirile lui fantastice și aripile cu care este înzestrat îl deosebesc de specia canină. Dar obîrșia lui îl înrudește întru totul cu neamul răpitoarelor, cei care l-au zămislit, conceput, ouat și clocit sînt niște vulturi. El nu este deci rezultatul nici unei încrucișări și rămîne, în pofida caracterului său straniu, de rasă curată.

Or, acest coborîtor din vulturi își face apariția aproape tocmai în locul din povestire în care l-am fi așteptat, luînd ca referință desfășurarea mitului grecesc: între ultimele două faze ale supliciului, dar, e drept, cu un simțitor decalaj către înapoi (înspre faza nr. 2). Comparatistul este deci înclinat să vadă în aceasta reluarea sau urmarea paralelismului dintre cele două scheme de progresiune. Această analogie structurală, cu corecțiunile pe care le impune materialul, trebuie să fie constatată și reținută în vederea unei tratări ulterioare, pentru că vom reveni pe larg la problema vulturului într-un capitol următor. Dar, în acest punct al anchetei noastre, se cuvine să insistăm totodată asupra caracterului ei precar.

Într-adevăr, echivalența dintre *vultur* și *cîine înaripat*, chiar dacă este admisă doar cu titlu provizoriu și sub beneficiu de inventar, acoperă

totuși, nu mai puțin, o incompatibilitate considerabilă, care pare să aibă darul de a compromite posibilitatea oricărui acord asupra acestui punct anume. Căci rolul vulturului și cel al clinelui înaripat sînt radical opuse: primul este agentul unei torturi, un călău crud și înverșunat în singeroasa lui însărcinare; cel de al doilea, un prețios tovarăș de captivitate, cu totul devotat eroului încătușat și credincios pe vecie.

Aceasta este deci, în cadrul supliciului, principala divergență pe care comparația va trebui să o justifice: schimbarea de semn care afectează funcția vulturului — aici malefică, acolo binefăcătoare. Dacă totuși este vorba despre unul și același tip de animal fantastic — corespondență pe care urmarea anchetei va trebui să o verifice și să o detalieze.

Personalități contrare

De îndată ce părăsim scena supliciului spre a examina evenimentele care îl precedă și ființele sau valorile exterioare lui, divergențele par să se înmulțească și să se agraveze. Fie că e vorba despre natura sau despre caracterul celor doi eroi, despre conținutul, despre sensul și despre consecințele ideologice ale faptelor lor, pe cît se pare, distanța dintre mitul grecesc și gesta lui Amirani se adîncește. Nu ne rămîne decît să o măsurăm și să verificăm în mijlocul faptelor dacă prima noastră impresie este justificată, dacă, într-adevăr, distanța dintre cei doi eroi este atît de mare pe cît ne-o sugerează simpla lectură a textelor.

Disparitatea obîrșiei lor nu este, în ea însăși, semnificativă: ea era de prevăzut, ba aproape de așteptat, dat fiind că ține de o diferență de nivel formal și conceptual. Unul dintre principalii actori ai unei teogonii nu are cum fi de aceeași esență cu eroul unei legende populare: primul este un zeu, și anume un zeu vechi, așa cum precizează Eschil, pe cînd cel de al doilea nu este decît fiul

unui muritor și al unei zeițe a codrilor, cu competențe umile. Iar acest lucru rămâne normal, inevitabil, în aceeași măsură ca și contrastul dintre decorurile în mijlocul cărora evoluează Prometeu și Amirani, precum și cel dintre calitățile respective ale protagoniștilor. Asemenea variații nu apar numai de la o civilizație la alta sau între două genuri literare diferite, ci, prea adesea, chiar și înăuntrul unei singure mitologii sau al unei singure epopei. Astfel, în cadrul *Teogoniei* lui Hesiod, chiar în sinul mitului lui Prometeu, episodul de la Mekone²⁶, cu ospățul trucat, indiferent de consecințele lui asupra istoriei lumii și a omenirii, ține mai degrabă de istorioara populară (*fabliau*) și de farsă decât de speculația teologică. Acest lucru este atît de adevărat încît tema a fost cu totul trecută sub tăcere de către Eschil, preocupat, înainte de toate, de a-și transfigura eroul, înnobilîndu-l, în vreme ce un scriitor satiric, cum este Lucian, a exploatat-o, dimpotrivă, cu mare plăcere²⁷. Pare deci superfluă legarea de unele diferențe inerente nu conținuturilor, ci canoanelor formale. Chiar și în ambianța familiară și rustică de la Mekone, zeul-titan Prometeu tratează altfel de comeseni decât supraomul Amirani. Și altminteri nici n-ar avea cum să fie.

În schimb, caracterele, aptitudinile și faptele celor două personaje se opun cu tărie, fără ca acest fenomen să poată fi explicat prin disparități literare sau culturale. Aici zace toată problema: sînt oare mereu ireductibile aceste divergențe, oricum capitale, de vreme ce privesc desfășurarea mitică și conținutul ei? Sau pot ele totuși să fie echilibrate, cel puțin unele dintre ele, ținînd seama de unele omologii între articulările care orînduiesc povestirea pe baza acestor trăsături aparent de neîmpăcat? Această scoatere în evidență a ceea ce este analog, dincolo de ceea ce este neasemănător, poate fi obținută cu ușurință atunci cînd caracteristicile antinomice reflectă o opoziție adevărată, adică aparțin aceleiași sfere de reprezentări. Astfel, după cerkezi, pămîntul de dinainte de oameni era populat cu uriași (*yanez*);

iar după abhazi, cu pitici (*yasp*); se vede limpede că formele acestea extreme ale monstruozității acoperă una și aceeași concepție.

Dar în dosarul pe care îl examinăm noi faptele nu se prezintă astfel: trăsăturile care îl separă pe Amirani de Prometeu aparțin, respectiv, unor domenii străine unul de celălalt, și rareori surprindem în ele o opoziție adevărată. Dacă există totuși o similitudine mai profundă — fie și orientată în sens invers —, ea nu poate ieși la iveală decât prin *funcțiile* pe care povestirea li le atribuie acestor caractere, pe care nici o trăsătură vădită nu le apropie. Lectura textelor este suficientă spre a releva contrastul dintre cele două personalități.

Prometeu este *inteligentul* prin excelență, această însușire fundamentală manifestându-se chiar cu prilejul celui mai neînsemnat dintre gesturile sale și fiind reflectată de însemnările insistente [ale mitografilor, de la Hesiod și pînă la Lucian. Epitetele care îl desemnează și îl definesc țin toate de această funcție mintală: „șiret și iute la minte“²⁸, „cel cu gînd șiret“²⁹, „cel cu minte întortocheată“³⁰; „tu, știutorule“³¹, „tu, în amănunt multînțelepte“³²; „(el), și din împas grozav în stare să găsească drum“³³.

După propria sa mărturisire, el nu acționează decât prin vicleșug, acesta fiind pentru greci unul dintre domeniile inteligenței³⁴. El nu se folosește de vreo altă armă nici cînd îl atacă pe Zeus, după cum ne-o arată ospățul de la Mekone: cuvîntul *dolos*, „șiretlic“, și derivatul său *dolios*, „șiret“, apar de șapte ori în cele treizeci de versuri care povestesc episodul (*Teogonia*, v. 535—564). În tragedie, Eschil reamintește rolul, de altfel ambiguu, jucat de el în războiul dintre Zeus și Titani: a luptat pe rînd pentru amîndouă cauzele, mai întîi în tabăra Titanilor, apoi, ca transfug, în cea a zeilor. Am putea crede că, amestecat fiind cu acest prilej în nesfîrșite bătălii cosmice, Prometeu a pus în acțiune grozava forță pe care o stăpînesc fiii și nepoții lui Uranos. Or, nu-i cîtuși de puțin așa: el nu se arată deloc luptînd,

Aliat cu Titanii, cei de un neam cu el, le-a dat sfatul să recurgă la vicleșug, și nu la violență; dar aceste „brute“ nu li dau ascultare. Atunci el trece la dușman, pune în slujba acestuia unele „planuri“ de-ale sale și astfel îi asigură lui Zeus izbînda (*Prometeu înlăntuit*, v. 199—221). Pe scurt, chiar și în acest război total, cel mai grozav din istoria lumii, Prometeu nu intervine decît cu inteligența sa, cu ajutorul vicleniei, care nu este decît inteligență pusă în acțiune. Să amintim aici că el este definit, în plus, și prin darul proorocii, pe care îl ilustrează însuși numele său: *Pro-mētheus* înseamnă „Pre-văzătorul“; fiind atotștiutor, el știe mai multe chiar decît Zeus în persoană — supremația aceasta constituind, de altfel, însuși resortul dramatic al piesei lui Eschil (el refuză să-i predea lui Zeus o „taină“ vitală pentru acesta). Textul *Teogoniei* subliniază acest dar al cunoașterii atotcuprinzătoare; Zeus strigă (v. 559):

„O, fiu al lui Iapet, ce știi mai mult ca toți!“

Ne putem da seama cît de departe ne aflăm de Amirani, ale cărui însușiri și a cărui purtare pot fi cuprinse în formula simplă: „putere și iuțeală“. Dedat cu totul forței fizice, orientat exclusiv către luptă și către violență, el rămîne străin de domeniul inteligenței și al vicleniei. Ba el e caracterizat chiar printr-o deznădăjduitoare încetineală de minte, care îi mai și este adesea dăunătoare: el este deci, de-a dreptul, contrarul lui Prometeu.

Excesul de inteligență și forța peste măsură

Totuși ei au în comun o trăsătură care se manifestă, e adevărat, în mod negativ: și unul și celălalt își interzic orice apel la mijloacele de acțiune pe care le oferă religia, la posibilitățile supranaturalului. Prometeu nu-și folosește nici-odată puterea de ființă divină, nu numai im-

potriva lui Zeus, ceea ce ar fi fost zadarnic, dar nici măcar în folosul oamenilor, protejații săi: el pune mîna pe foc la fel ca orice spărgător de rînd, în loc să-și pună la contribuție puterile pe care le deține, ca oricare alt nemuritor din cea mai înaltă tagmă. Amirani, născut dintr-o zeiță, mai este și „finul” — adică, în cadrul acestei civilizații, fiul „sociologic” — al Dumnezeului suprem: în Caucaz, chiar și mai puțin este de ajuns pentru a dispune de harurile suprafirești pe care le garantează orice participare a ființelor divine, fie ea cît de firavă ³⁵. Or, nici el nu exploatează acest capital înăscut: el pune temei doar pe propria sa vigoare, e adevărat, nu prea obișnuită, dar fără nici o legătură cu moștenirea sa, pe care o lasă în vînt.

Și constatăm că trăsătura aceasta negativă acoperă o identitate fundamentală: cei doi eroi sînt *străini de domeniul religiei*. Faptul este foarte limpede în ce-l privește pe Amirani, care nu ia seama la nici un fel de viață religioasă, nu respectă nici un jurămint — lucru foarte grav în Caucaz — și are numai dispreț pentru cadrele rituale ale societății, neștiind nici măcar să le închine morților un cult cît de neînsemnat (LA 1), ceea ce, în acest tip de civilizație, este pur și simplu de negîndit. Cît despre Prometeu, el nu intervine în sacrificiul primordial decît pentru a-l sabota fără scăpare, iar interesul său pentru focul ceresc țintește la abaterea acestuia de la întrebuintarea lui normală. Pe de altă parte, funciara lui lipsă de pietate este întărită de apartenența sa la spița Titanilor, despre care J.-P. Vernant a arătat că se înrudește cu neamul Vîrstei de argint din mitul hesiodic ³⁶:

Ei nu vroiau nici să-i slujească pe nemuritori,
Nici să jertfească la-ale fericitorilor altare sfinte
(*Munci și zile*, v. 135—136).

Această lipsă de pietate se arată a fi la fel de neobișnuită și pentru un semizeu caucazian, și pentru un zeu hellenic: s-ar părea că nu mai avem vreun alt exemplu nici aici, nici acolo.

Sintem astfel îndemnați să credem că abuzul de inteligență căruia i se dedă Prometeu și excesul de forță pe care îl manifestă Amirani se referă, în ultimă analiză, în pofida disparității lor, la o trăsătură care le e comună: refuzul religiei ca activitate specifică. Cei doi eroi, fiecare în felul său, se supun aceleiași constrîngerii de ordin mitic: să-și manifeste nemăsurata lor putere ocolind orice implicație religioasă.

Or, acest imperativ nu putea fi aplicat în sinul culturii georgiene altfel decît prin apelul la vigoarea fizică. Dat fiind că, din clipa în care *religia* și toate cele ce depind de ea sînt scoase din joc, punerea exagerată în acțiune a unei însușiri innăscute, de orice natură ar fi ea, nu se poate exercita decît în domeniul *forței*. Într-adevăr, cultura georgiană arhaică nu a căutat să izoleze și să analizeze funcția intelectuală, așa cum au făcut-o, de pildă, scandinavii, oseții sau grecii, prin personificarea mecanismelor mentale cu ajutorul cuplurilor Mimir/Loki, Satana/Syrdon și Mētis/Prometeu³⁷. Aceste distincții și regroupări operate de indo-europeni se inserează în ampla împărțire a universului în trei sectoare complementare, conduse și orientate, respectiv, de suveranitate, de forță și de fecunditate, fiecare dintre aceste trei domenii cosmice și sociale corespunzînd unui tip și unui cîmp de activitate bine definite³⁸. În Georgia, două domenii, cu modurile lor proprii de a acționa, sînt de ajuns, spre a epuiza varietatea comportamentelor omenești: religia și forța luptătoare. Această repartiție nu este nouă: mărturia lui Strabon ne arată că ea este veche de cel puțin două milenii și își păstra încă actualitatea și vigoarea la începutul secolului nostru, cîtă vreme a mai supraviețuit societatea tradițională, cu modurile ei de gîndire fundamentale³⁹.

Această stare de lucruri aduce după sine o foarte simplă consecință: orice comportare care nu ține de religie nu poate fi concepută decît în termenii vigoriei fizice. Iată de ce o noțiune ca aceea de „putere întemeiată pe inteligență”

nu poate avea drept echivalent georgian decît ideea de „putere bazată pe exercitarea forței”. „Preamintosului” din Grecia îi corespunde în Georgia „Preavinjosul”, iar vicleșugului, violența.

Acest mod de transpunere poate că va părea ceva cam abrupt: dar el este atestat cu mai multe prilejuri, mai ales atunci cînd este vorba de a conforma un concept creștin capacităților gândirii păgîne. Un exemplu de acest tip îl găsim chiar în lăuntru gestei lui Amirani. Problema de rezolvat era una dintre cele mai dificile pe care le pune adaptarea noțiunilor evanghelice la ideologia tradițională: însăși persoana lui Hristos reprezintă pentru un georgian păgîn o enigmă de nedescifrat. Puterea lui este mai mare decît orice altceva, dar ea nu datorează nimic mijloacelor obișnuite ale religiei, dat fiind că divinitatea lui nu este de un tip familiar muntenilor din Caucaz. Ea nu coincide cu imaginea pe care ei și-o fac despre Dumnezeu, atotfăcător și omniprezent. Modul lui de a acționa le scapă în întregime: puterea credinței, obsesia mîntuirii, dragostea evanghelică nu sînt noțiuni ușor de transpus pe plaiurile Elbruzului sau ale Kazbegului.

Ne dăm deci seama de ce păgînismul georgian a ocolit cel mai adesea dificultatea, făcînd din Hristos zeul tărîmului celor morți: precăderea acordată sufletului și sorții acestuia, ca și vestirea unei împărății care nu este pe lumea aceasta îl hărăzeau de la sine unei atare asimilări. Dar transpunerea aceasta este departe de a apărea uniform acceptată, și ea rămîne foarte localizată: cei de la munte, cel mai adesea, nu o cunosc, și, chiar și la cîmpie, ea se suprapune fără greutate altor credințe, cu care face foarte bună casă⁴⁰. Gesta lui Amirani rezolvă altfel problema, așa după cum am arătat mai sus. După LA 21, Jadal, tatăl lui Amirani⁴¹,

...era foarte puternic. Nu se afla pe lume nici un om în stare să-l dea gata. Pe vremea aceea, Jadal era singurul stăpînitor al pămîntului. (...) Lui Jadal i se spuse că se afla un om mai tare ca el, pe nume Hristos, care se luptase întruna, încă de la doisprezece ani, ajutat de patruzeci de oameni.

De vreme ce nu putea pătrunde în cadrul civilizației georgiene sub speța religiei, personajul lui Hristos a intrat în ea sub cea a forței: el a ajuns mai mare peste o ceată, puterea lui cea neobișnuită fiind dobândită printr-o lungă pregătire fizică și militară. Formula care îl definește i s-ar potrivi perfect lui Amirani: „El se luptase întruna, încă de la doisprezece ani“. Față de această transpunere, surprinzătoare, dar totuși explicabilă, diferența dintre personalitatea lui Prometeu și cea a lui Amirani pare normală, și așa și este de fapt.

Dumnezeul suprem amenințat

Cele două trăsături care îi deosebesc îndeplinesc aceeași funcție în povestire: ele le furnizează mijlocul de a-l ataca pe Zeul cel Mare, Prometeu prin inteligență, Amirani prin intermediul forței. Și, în fapt, metodele pe care ei le folosesc, fiecare în parte, sînt pe potriva celor așteptate de la ei: Prometeu „umblă să-i amăgească mintea lui Zeus“ [Hesiod, *Teogonia*, v. 537]. iar Amirani se străduie să se înclăsteze la trîntă cu Dumnezeul suprem. Ne dăm deci seama, în privire retrospectivă, că viclenia unuia și vigoarea celuilalt, primite încă de la naștere, n-au slujit decît la aceasta și nici nu avuseseră vreun alt scop. Așa le-a stat scris și Titanului grec, și viteazului din Caucaz. În cazul acestuia din urmă, faptul este limpede și bine formulat încă de la început: „El va fi la fel de puternic ca și Dumnezeu“, spune mama lui; el este, pe deasupra, întărit prin adaosul de putere pe care i-l hărăzește Dumnezeu: Atotputernicul ar fi putut să renunțe să-i mai facă și acest ultim dar, știind, el, atotștiutorul, ce avea să iasă de aici. El duce deci cu bunăștiință la împlinire ceea ce se cuvine, anume, să se numească „soarta lui Amirani“. Ba o și spune (LA 1, p. 216, v. mai sus, p. 53).

Cît despre Prometeu, el este de două ori menit să abuzeze de capitalul său innăscut, în paguba

lui Zeus. Mai întâi, prin calitatea sa de Titan. Acești „zei din vechime“, dinaintea lui Zeus, sînt specialiști și recidiviști în asaltarea stăpînilor cerului: ei s-au pornit mai întâi împotriva lui Uranos, a propriului lor tată, apoi împotriva noului *tyrannos*, a tînărului Zeus. Apoi, prin afinitățile pe care le are cu modul aparte de inteligență pe care îl reprezintă *Mētis*, totodată zeiță și funcție mentală. *Mētis*, oricum s-ar manifesta ea, a cuprins în sine întotdeauna un germene primejdios pentru Zeus: iată de ce el se apără de această primejdie înghițind-o pe zeiță, care a fost și prima lui soție, și înlănțuindu-l, iar apoi înmormîntîndu-l de viu pe Prometeu, pe zeul cel înzestrat, ba chiar prea înzestrat cu *mētis*⁴². Dacă nu și-ar fi înghițit înțeleapta soție, ea ar fi dat naștere unui fiu mai puternic decît tatăl său și plin de gînduri rele față de el, ceea ce, în spița Cronizilor, pare a fi o lege genetică; *Mētis* [după ce-ar fi născut-o pe Pallas Athena]

Apoi avea să nască iarăși un băiat, ca rege
Al zeilor și-al oamenilor, fiu cu suflet trufaș,
Dar Zeus pe ea mai înainte o-nghiți-nlăuntru-i,
Zeița lui să-i spună ce-i rău și ce e bine

(*Teogonia*, v. 897—900).

Dacă nu s-ar fi procedat la medicația aceasta expeditivă, născîndu-se din Inteligența cea înșelătoare, un fiu violent și puternic ar fi pus mîna într-o zi pe tronul lui Zeus: suveranitatea acestuia nu a fost dobîndită decît cu prețul unei acțiuni îndreptate împotriva lui *Mētis* și menite să îmblînzească această însușire intelectuală, primejdioasă în stare de libertate, înlăturînd totodată pe vecie un zeu înclinat să abuzeze de darurile sale ieșite din comun.

Și Prometeu însuși, pentru motive foarte apropiate, reprezenta un obstacol — probabil cel din urmă — în fața suveranității lui Zeus. Lipsa de măsură pe care el o dovedește în întrebuințarea vicleniei, a acelei *mētis* cu care este mult prea generos înzestrat, contracarează intențiile noului stăpîn al zeilor și pune în discuție caracterul absolut al puterii sale asupra lumii. Iată de ce

Zeus îl reduce la neputință pe ultimul Titan încă liber, încătușându-l și îngropându-l în măruntaiele pământului, așa cum îl imobilizase și îl înghițise și pe fiul ce avea să se nască, învelit în pintecele mamei sale. Diferența de intenționalitate dintre cele două episoade ține îndeosebi de faptul că Prometeu nu caută să uzurpe domnia lui Zeus, ci se mărginește să o conteste și să-i saboteze funcționarea. Dar, așa după cum conchide și Hesiod

Astfel, nu-i cum să te ferești de gândul pus de Zeus
(*Munci și zile*, v. 105).

Într-un alt cadru și cu alte mijloace, duelul în care se înfruntă Amirani și Dumnezeu are drept miză nu tocmai „suveranitatea”, o noțiune necunoscută muntenilor georgieni, ci puterea asupra lumii. Dar, cum totul este adus aici la scara omească, proprie epopeii, stăpânirea nu pune în joc și cerurile, ci privește doar pământul nostru, *așxarh-s*, „lumea aceasta”, așa cum spune legenda armeană. Versiunile georgiene grupate sub numele de „tradiția A” (v. mai sus, pp. 65—71) se limitează, ca și mitul lui Prometeu, să facă din Amirani o amenințare împotriva întinderii puterii divine, fără ca el să apară ca un adevărat uzurpator: el abuzează de forța sa în dauna lui Dumnezeu, iar acesta se apără de primejdie, înlănțuindu-l pe vecie. Variantele „tradiției B” (v. mai sus, pp. 71—79), ca și legendele abhaze și cea armeană arhaică, merg mai departe în sensul acesta, făcând ca veritabila miză a înfruntării să o constituie domnia asupra pământului. Numeroase povestiri îl definesc în mod limpede pe erou drept un uzurpator al legitimității divine și explică astfel osînda cu care-l pedepsește Atoatefăcătorul. Să amintim aici textul abhaz:

Slava eroului Abrskil umplea lumea (...). Toți i se închinau. Iar Abrskil se socotea deopotrivă cu Dumnezeu (...) (LA 23, p. 310).

Legende cerkeze înfățișează conflictul în linii și mai categorice: uriașul încătușat a încercat să-l dea jos cu forța pe Dumnezeu și să i se pună în

loc; iar perechea sa din alte variante proclamă cu trufie: „Eu sînt Dumnezeu!” (*səth se*). Știm că această concepție nu este nouă în Caucaz, dat fiind că versiunea armeană așternută în scris în sec. V o formula deja: după Eznik, armenii „necredincioși” cred că eroul Artawazd va scăpa într-o zi de captivitate ca să „pună stăpînire pe lumea aceasta” (cf. mai sus, pp. 105—107). A se vedea și istorisirea georgiană despre Țadal și fiul său Amirani, exemplară sub raportul conflictului asupra „suveranității”. Și în Caucaz, și în Grecia, printr-o mulțime de forme diverse, acesta este unul dintre principalele resorturi ale acțiunii.

Darnica natură: vis sau nostalgie

Dar acest resort nu este nici singurul, nici cel mai puternic. Într-adevăr, strădaniile răzvrătitului de a zădărnici sau de a uzurpa puterea lui Dumnezeu nu sînt decît manifestările exterioare ale unui fenomen mult mai adînc, a cărui semnificație depășește cu mult o simplă înclinație către o nesupunere, la urma urmei, gratuită. Lucrul acesta e valabil și pentru Prometeu, și pentru Amirani. Cu toate acestea, încă de la început, „motivările” lor respective îi opun iarăși unul altuia; ne găsim aici în prezența uneia dintre cele mai clare disparități dintre cele două ansambluri mitice.

Prometeu este, sau dorește să fie, binefăcătorul omenirii: el îi asigură acesteia partea cea mai bună din cadrul sacrificiului și îi dă înapoi focul care îi fusese luat. Oamenii îi mai datorează — deși lucrul acesta nu apare la Hesiod, iar Eschil, dimpotrivă, se arată poate chiar prea generos în această privință — toate tehnicile care derivă din stăpînirea focului; așa cum o spune însuși Prometeu,

Ascuns izvor al focului, într-o nuia-nfundat,
De mine prins pe-ascuns, ce muritorilor le-a fost
Un dascăl pentru orice meșteșug și de bogat folos
(*didaskalos tekhnēs pasēs*, v. 109—111)

[Focul]

Din care multe meșteșuguri bine-or învăța
(iar *tekhnas*, v. 254)

Tot meșteșugul muritorii de la Prometeu îl au
(din nou *pasai tekhnai*, v. 506).

El se conformează deci imaginii obișnuite despre *culture heroe* [„eroul civilizator“].

În schimb, Amirani nu le aduce nimic oamenilor, în afară de distrugerea demonilor și a monștrilor htonieni. Ba chiar el provoacă pustiirea parțială a lumii, și putem spune fără să exagerăm că aspectul cel mai fast al activității sale se mărginește la indiferența de care dă dovadă față de soarta omenirii, care scapă loviturilor sale, cel puțin după majoritatea versiunilor georgiene.

Incompatibilitatea pare deci totală. Totuși, consecințele actelor lui Prometeu nu răspund intențiilor care le însuflețesc, iar contradicția aceasta se întinde asupra întregii sale biografii. El însuși Titan, îi trădează pe Titani și trece în tabăra vrăjmașă (Eschil, *Prometeu înlănțuit*, v. 205—221). Zeu, el îi trădează pe zei și trece în tabăra muritorilor. Prieten al oamenilor, prin fiecare dintre isprăvile sale el este sursa cîte unei nenorociri abătute asupra omenirii: trucidînd ospățul de după sacrificiul de la Mekone, el face să se ajungă la luarea înapoi a focului; sustrăgîndu-i-l lui Zeus, el duce la crearea primei femei, a „acestui rău așa frumos“⁴³. El, care este atotștiutorul (încît știe chiar mai multe decît Zeus însuși), clarvăzătorul, se încapățînează în întreprinderi al căror funest sfîrșit îl cunoaște dinainte, atît pentru sine, cît și pentru oamenii pe care-i ocrotește:

Dar ce zic eu? Tot viitorul dinainte, pas cu pas,
Îl știu, și peste mine niciodată nu va da
Vreun rău neașteptat... (Eschil, v. 101—103).

...ci eu pe toate astea le-am știut
Cu voie, da, cu voie am greșit, nu voi tăgădui!
(*ibid*, v. 265—266).

Mai inteligent decît oricine, el urzește viclesuguri despre care știe prea bine că nu vor înșela pe nimeni. Țelurile și stratagemele i se întorc fără

greș împotriva, lui și alor săi, fără ca el să o ignore din capul locului. Facerea de bine, inteligența, atotștiința sînt harurile lui; facerea de rău, neiscușința, neprevăderea, iată ce-i este dat.

Această aparentă disociere a personalității revelă o ambiguitate fundamentală, în lipsa căreia acești actori ai mitului, care asumă rolul motorului creațiunii, nu ar fi în măsură să-și îndeplinească funcția: cea de a fi un mecanism nonconformist, a cărui intervenție declanșează mutații neprevăzute. Vom lua seama că Prometeu este cel care pune în mișcare activitatea creatoare a lui Zeus și îl provoacă la anumite inovații care au drept rezultat statutul umanității actuale (adică al celei contemporane cu Hesiod).

În compensație, el le inspiră oamenilor sentimente contradictorii. Lucrul acesta nu iese la iveală la Eschil, cu totul cîștigat de eroul său; dar el este foarte clar, în schimb, la Hesiod, care apreciază bunele intenții ale Titanului și căruia i se face milă de el: „bunul fecior (*eus pais*) al lui Iapet“ (*Teogonia*, v. 565; *Munci și zile*, v. 50); „binefăcătorul Prometeu“ (*Teogonia*, v. 614); dar, în același timp, poetul înțelege motivele lui Zeus și nu dezaprobă principiul însuși al modului lui de a acționa, dat fiind că el măsoară — și exprimă cu pregnanță — imensitatea nenorocirilor pe care unele isprăvi necugetate le-au adus pe vecie asupra omenirii. Iar el nu vorbește numai în propriul său nume: în mod cu totul vădit, el formulează felul de a gândi al micilor țărani din Beoția, care îi populează *Muncile* și a căror optică o adoptă în toate privințele, mergînd pînă la a se face purtătorul lor de cuvînt într-un număr de revendicări foarte precise ⁴⁴.

Știm că aceeași este și judecata țăranului din Georgia asupra lui Amirani: consensul popular este alcătuit dintr-un amestec de dezavuare și de simpatie. Originea acestor sentimente întreșute a fost analizată pe larg (v. mai sus, pp. 214—217). Muntenii din Caucaz acceptă condamnarea eroului laolaltă cu captivitatea care îi urmează pentru că aceasta garantează supraviețuirea societății

existente, întemeiată pe producție și pe schimbul matrimonial. Dar ei simt totodată o tainică atracție față de genul de viață pe care îl întrupează Amirani și pe care l-ar instaura eliberarea lui, într-o lume în care *se poate lua fără compensație*, după nevoi sau poște, înfruptându-se din bogățiile naturii și luind pe sus femeile acolo unde sînt la îndemînă. Un grup însemnat de versiuni georgiene, mitologia abhază și credințele arhaice armenesti au exploatat una dintre orientările pe care le promitea această dualitate, asimilînd domnia lui Amirani, a lui Abrskil și a lui Artawazd cu vîrsta de aur a omenirii.

Ca și în lăntuiții caucazieni, Prometeu ia rolul de campion al unei concepții asupra lumii incompatibilă cu cea pe care o înfăptuiește, o apără și o menține Zeul suprem. Dacă el i se opune lui Zeus, aceasta este, într-adevăr, pentru a împiedica schimbările și pentru a păstra starea veche a lucrurilor. Aventura Titanului marchează o falie decisivă în istoria omenirii: mai înainte, oamenii nu cultivau pămîntul, care îi îmbelșuga de la sine cu roadele sale:

Mai înainte ale oamenilor neamuri pe pămînt trăiau
Departe și la adăpost de rele și feriți de truda grea
(*Munci și zile*, v. 90—91).

...și toate cele bune

A lor erau; bogata glie de la sine rod dădea
Îmbelșugat și fără preget, iară ei și mulțumiți
Și pașnici își vedeau de treburi, printre multe bunuri
(*ibid.*, v. 116—119).

Ei dispuneau, fără nici un efort tehnic, de focul ceresc, dăruit din belșug (v. mai jos, pp. 280—281). Ei nu cunoșteau cel mai de seamă rău, cel pe care *femeia* îl reprezintă pentru o întreagă tradiție grecească, și mai ales pentru Hesiod⁴⁵:

[Din Pandora]

Din ea se trage neamul femeiesc, de piață rea,
Cumplit blestem trăind alături de bărbații muritori
(*Teogonia*, v. 591—592).

Într-adevăr, înainte de Prometeu oamenii se nașteau din pămînt (erau *gēgeneis*). Nefericita lui inițiativă i-a adus bieteii omeniri pierderea *auto-*

khtoniei („a nașterii din pământul însuși“), a celui mai de preț dintre toate bunurile:

Și totuși, muritorilor bărbați le-a pus alături Zeus,
Ce tună din înalt, un rău, femeile-nsoțite tot mereu
Cu truda grea, și iar în loc de bine el le-a dat un rău
(*ibid.*, v. 600—602).

Pe scurt, nici muncă, nici meșteșug, nici căsătorie: așa se definește genul de viață pe care Prometeu se străduiește zadarnic să-l salveze. Dacă Titanul ar fi izbutit în încercările sale, blocînd avîntul înnoitor al lui Zeus, omul nu ar fi trebuit să îndure nici truda de a produce, nici constrîngerile sociale: i-ar fi fost de ajuns, ca odinioară, să ia ceea ce îi oferă darnica natură, fără să dea nimic în schimb.

Aici se opun două concepții asupra raportului dintre om și lumea naturală. Contrastul este atît de puternic, încît uneori s-a văzut în el expresia unei concurențe istorice între două tipuri de economie, unul întemeiat pe cultura arbuștilor, continuînd era culegătorilor, celălalt pe producția agricolă, în primul rînd cerealieră, în care țăranul nu dobîndește roadele pămîntului decît după ce a investit în el sămîntă și sudoare. J. Jeanmaire pune în balanță pe de o parte „această arboricultură, continuarea mai departe a economiei bazate pe cules și al cărei produs este, mai întîi, un dar al naturii“, și pe de altă parte „legea lui Zeus și a Demetrei“, după care „glia nu produce decît stropită cu sudoare. Pămîntul de arat cu trudă, pămîntul în care este investită truda ⁴⁶, ogoare și munci, *erga*, în grecește este unul și același cuvînt“ (Jeanmaire, 1950, p. 31).

Fie că acest divorț între două moduri de apropiere a bunurilor naturale ține de memoria istorică sau de imaginația conceptuală, vedem că, în orice caz, nu ne aflăm departe de gesta caucaziană. Încă din 1926, G. Dumézil surprindea în ea exprimarea mitică a „unui conflict între civilizații“: „Supliciul lui Amiran este, fără îndoială, martorul unui conflict între civilizații“ („Amiran et son chien“, 1926, p. 45). Iar fabula armenească

a plinii omenești făcute din sudoare nu ar sluți *Muncile* lui Hesiod. De altfel nici doctrina formulată de muntenii georgieni:

Femeia a fost creată de diavol. Iată de ce femeia este amăgitoare și îl împinge pe bărbat să greșească. Iată de ce psavii socotesc că nu se cade să le arăți respect femeilor (Vaia Pșavela, VII, p. 53).

Captivitatea celui supus chinului garantează, atât în Grecia, cât și în Caucaz, expedierea erei belșugului într-un univers ireal și păstrarea omenirii în starea dorită de Dumnezeuul suprem. Principala diferență dintre MP și LA ține, cel puțin în această privință, de orientarea lor respectivă în raport cu timpul și cu istoria, distanța traducându-se prin apelul la două sectoare deosebite ale domeniului imaginar. Mitologul grec situează „vîrsta de aur” în trecut și simte nostalgie și regret față de ea, pe cînd povestitorii caucazieni o leagă de o perspectivă eshatologică și visează la ea mai degrabă decît să plîngă după ea.

Misoginism

Trebuie să insistăm asupra unui fapt capital deopotrivă pentru comparația propriu-zisă și pentru problemele istorice pe care le suscită: existența unei duble antinomii, felurit exploatată și formulată de fiecare dintre cele două ansambluri mitice, dar avînd efect, și în unul și în celălalt, asupra aceluiași sector al societății și al activității omenești: asupra căsătoriei și a tehnicilor bazate pe foc, personificate respectiv de femeie și de fierar. Aceste două fascicule de relații contrastante care răzbat la suprafața povestirii mitice nu sînt pur și simplu juxtapuse, ci se arată a fi, dimpotrivă, de nedespărțit, pînă într-atît, încît nu este ușor să le tratăm unul după celălalt. În plus, ele nu rezultă dintr-o inserare sau dintr-o aranjare arbitrară și nu reprezintă un fenomen întîmplător, izolat: și unul și celălalt sînt legate de cea mai mare parte dintre trăsăturile fundamentale ale mitului și comportă, pe deasupra, unele pre-

lungiri religioase, ideologice, care se dovedesc adesea de același ordin în Caucaz și în Grecia.

În lumea așa cum o voia Prometeu pentru omenire femeia nu exista : dacă Prometeu ar fi avut câștig de cauză față de Zeus, oamenii ar fi continuat să se nască din pământ, fără să aibă vreo idee despre spița femeiască și despre capcanele ei.

Or, soarta a impus, în ironia sa, ca Prometeu să se afle, în mod indirect și negativ, la originea celei dintii femei. Să amintim faptele. Zeus ripostează la furtul focului în două feluri: înlănțuindu-l pe vinovat și dînd poruncă pentru făurirea Pandorei, din care

...se trage neamul femeiesc, de piază rea,
Cumplit blestem trăind alături de bărbații muritori
(*Teogonia*, v. 591—592).

La porunca lui Zeus, Hefaistos o plămădește din țărînă, dîndu-i cea mai atrăgătoare înfățișare femeiască. Zeițele pricepute în ale găteliilor o împodobesc cu vълuri și giuvaeruri, mai cu seamă cununi și șiraguri frumos lucrate de zeiescul făurar (*Teogonia*, v. 570—584; *Munci și zile*, v. 59—82). Iar acest „rău așa frumos“ este apoi gata să funcționeze, ca o „capacănă-adîncă, fără de scăpare pentru oameni“ (*Teogonia*, v. 585 și 589). Făptura aceasta plăcută și atrăgătoare la înfățișare ascunde un fel de prăpăd față de care bărbatul se găsește dezarmat. Căsătoria este pentru el un izvor de nenorociri, chiar dacă are parte de o soție bună: „și el chiar, toată viața, răul pentru bine și-l măsoară“ (*ibid.*, v. 609). Desigur, capcana aceasta a nurilor seducători le este ursită bărbaților, dar, prin intermediul lor, ea îl privește și pe Prometeu însuși, așa cum Hesiod o spune limpede, și de mai multe ori. Urgia aceasta a fost creată „în schimbul focului“ (*anti pyros*, *ibid.*, v. 570), ca o replică imediată la furtul comis de către Titan, așa cum are grijă Zeus să precizeze:

O, fiu al lui Iapet, ce știi mai mult ca toți!
Te bucuri focul c-ai furat și gîndul înșelîndu-mi,
Dar ție și-oamenilor viitori un rău cumplit adus-ai.

Căci lor, în locul focului, un rău le-oi da, de care
Cu toții se vor veseli — să-și țină dragă-n sin năpasta
(*Munci și zile*, v. 54—58).

Prometeu este deci de două ori pedepsit de Zeus: pe de o parte, prin supliciul său și prin continuările acestuia; pe de alta, prin mijlocirea femeii și a înșelătoriilor acesteia.

Făptura creată de Hefaistos este înzestrată cu toți nurii unei fete împodobite pentru nuntă. Ea este tocmai o mireasă tânără, o fecioară (*parthenos*, *Teogonia*, v. 572) pregătită pentru căsătorie⁴⁷. Dar sufletul pe care i-l insuflă Hermes, la porunca lui Zeus, nu are puritatea pe care ar lăsa-o de așteptat plăcuta și feciorelnica ei înfățișare:

Îi porunci lui Hermes, mesagerul, al lui Argos ucigaș,
Să-i pună suflet de cățea (*kyneon noon*) și o șireată
fire (*ibid.*, v. 67—68).

Ci-n piept îi puse mesagerul, al lui Argos ucigaș,
Minciuni și vorbe-nșelătoare și-o șireată fire
(*ibid.*, v. 77—78).

J.-P. Vernant rezumă astfel adevărata natură a celei dintii femei:

Prin cînoșenia sufletului și a temperamentului său, ea se învecinează cu firea dobitoacelor. (...) Iar vorbirea articulată pe care i-a hărăzit-o Zeus, ca și oamenilor, nu-i slujește spre a spune ceea ce este, spre a-i comunica altuia adevărul, ci spre a ascunde adevărul sub minciună, spre a da existență, sub chipul cuvintelor, celor ce nu sînt, pentru a înșela mai ușor sufletul partenerilor ei masculini (1974, pp. 192—193).

Știm că pedeapsa lui Amirani comportă și ea, în felul ei, amestecul unei femei cu suflet cînos și cu vorbă aducătoare de nenorocire. Ea se manifestă de mai multe ori și în cadre diferite, dar imaginile acestea alcătuiesc laolaltă un ansamblu ale cărui componente pot fi comparate cu cele pe care le-am dezvăluit în lăuntru mitului lui Prometeu.

1. O soție este cea care, amăgindu-și soțul cu vorbe înșelătoare, provoacă repunerea finală în lanțuri a eroului, declanșînd în mod indirect închiderea temniței lui de stîncă.

2. În elaborarea cinegetică a legendei, omologul lui Amirani este dat pierzării și aruncat într-o

genuine în urma uneltirilor tinerei lui soții, care acționează în două feluri: pe de o parte, cu ajutorul unor vorbe mincinoase, convingându-l împotriva oricărei judecăți sănătoase, să se arunce în gol; pe de altă parte, cu ajutorul ademenirilor dragostei, dezvelindu-și dalbul sîn și făcînd să dea clinchet giuvaerurile cu care s-a împodobit. Vom lua seama că dorința fizică și podoabele frumos lucrate se află la loc de cinste atît în LA, cît și în MP (v. mai sus, p. 160).

3. Fără îndoială, nevasta funestă celui ținut prizonier nu este cea dintîi femeie și nu a fost făurită de geniul fierăriei, cel puțin nu în gesta propriu-zisă. Dar am văzut că unul dintre episoadele esențiale, cel al expediției la Kadji, este alcătuit după modelul unui mit celebru, care explică întemeierea cultului și a căsătoriei de către zeul Givargi. Una dintre rațiunile de a fi ale acestui mit constă în promovarea prototipului supranatural al femeii, în persoana atrăgătoare și primejdioasei demonițe Samdzimari, înălțată la rang de zeiță. Atracția pe care ea o exercită asupra oamenilor, și mai mult întărită de giuvaerurile cu care se împodobește, se înfățișează drept o capcană, o amăgire care îi ascunde veritabila natură: înșelătoare și literalmente animalică, de vreme ce, odată potolite poftele sale sexuale, ea se arată drept ceea ce este de fapt, o fiară respingătoare. Vom lua, pe de altă parte, seama că ea a fost, dacă nu făurită, cel puțin zămislită de un geniu făurar, de regele Kadjiilor (v. mai sus, pp. 48—49 și mai ales pp. 185—186).

În sfîrșit, și acesta este esențialul, domnia lui Amirani, dacă ar veni într-o zi, ar implica nimicirea spiței femeiești și lipsa oricărei legături conjugale, după cum triumful lui Prometeu ar fi însemnat inexistența femeii și a căsătoriei. Cei doi eroi sînt, într-adevăr, din aceeași tabără: la polul opus față de o societate întemeiată pe înrudire și pe perpetuarea prin mijlocirea soției. Ca o ironie a sortii, și unul și celălalt sînt pedepsiți prin intermediul unei femei. Batjocura este, de altfel,

scoasă în evidență de însuși Hesiod: chiar în clipa în care dă porunca de a o plămădi pe Pandora, Zeus „izbucnește în ris“ (*Munci și zile*, v. 59).

Dialectica fierarului și structura profundă a mitului

O altă formă de ironie, de același ordin ca și cea de mai înainte, contribuie și ea la supliciul lui Prometeu, dar de astă dată cu privire la relațiile lui cu fierarul și cu artele focului. Așa cum am văzut, după versiunea pe care a popularizat-o Eschil, Hefaistos, stăpînul focului și al fierăriei, este cel care-l încătușează zdravăn de stîncă, cu ajutorul unor piroane din metal făurite chiar de el (Eschil, v. 12—80). Or, Titanul astfel înălțuit de către zeul-fierar se află la obîrșia tuturor meșteșugurilor (*tekhnai*), pe care le-a dezvoltat și le-a făcut cu putință procurîndu-i omenirii focul, sub speța sa de acum pămîntească: vatra căminului care, prin intermediul lui, strălucește printre muritori, nu este menită numai sacrificiului, ea fiind totodată cea a pregătirii alimentelor și a meșteșugarului. A trecut mai bine de o jumătate de veac de cînd G. Dumézil subliniasse „această valoare alimentară“ a legendei lui Prometeu (1924, p. 103). După cum remarcă Jacqueline Duchemin: „Inventarea focului, atît în legenda lui Hermes, cît și în cea a lui Prometeu, este pusă în legătură cu mitul sacrificiului primordial, care aduce cu sine în același timp și arhetipul gătirii la foc a cărnii“ (1974, p. 29, n. 8).

Dar mai ales aspectul meșteșugăresc al focului răpit de Prometeu este cel care pare a fi fost relevat de către imaginația grecească. Platon, în *Protagoras*, precizează că sustragerea s-a petrecut în atelierul comun al lui Hefaistos și al Atenei: „ci intră pe ascuns în încăperea cea comună a Atenei și a lui Hefaistos, în care le plăcea lor să lucreze, și, furînd meșteșugul cel cu foc al lui Hefaistos și pe celălalt al Atenei, i-l dă omului“ (321 e).

Cele două divinități sînt bucurosi confundate între ele, atît în texte, cît și în reprezentările figurative: gestul tehnic al specialistului care moșeste țeasta lui Zeus, îngreunată de fiica sa Atena, îi este atribuit ba lui Hefaistos (după Pindar, *Olimpice*, VII, 35), ba lui Prometeu (după Euripide, *Ion*, v. 452—458). Se întîmpla chiar ca ei să fie înfățișați laolaltă în acest rol, dacă îi dăm crezare scoliastului lui Sofocle și celor mai mulți dintre comentatori ⁴⁸. Atena secolului al V-lea î.e.n. îi asocia în cultul meșteșugarilor focului, care se desfășura în cartierul Kerameikos, cu întrecerea de alergare cu făclii de la *Promētheia* și de la *Hephaistia* ⁴⁹. Aceste două sărbători, ca și *Khalkeia*, în cinstea lucrătorilor în metale, aveau loc în aceeași lună. Strînsele legături dintre cele două divinități i-au condus pe mulți istorici către pura și simpla lor identificare: după o doctrină, îndeobște admisă, Hefaistos i-ar fi succedat lui Prometeu, zeu mai vechi, luînd aceleași funcțiuni de protector al focului și al metalurgiei ⁵⁰. M. Delcourt inversează acest proces: Prometeu este cel care l-ar fi înlocuit pe Hefaistos (1957, pp. 156—157). N-are a face: oricare ar fi legătura pe care o presupunem între ei doi — de succesiune sau de completare reciprocă —, ea a fost socotită destul de puternică pentru ca ei să fi fost considerați drept substituibili unul celuilalt. Cercetătorii helleniști nu făceau deci decît să se conformeze unei tradiții grecești vechi și bine stabilite. Vom mai lua seama și la faptul că Eschil confirmă această strînsă legătură dintre zeul fierar și victima sa. Hefaistos nu prea dă dovadă de zel și se justifică astfel ⁵¹:

„Nu-i puțin lucru o rudă și viața laolaltă“
(Eschil, v. 39).

J. Duchemin remarcă pe drept cuvînt că există „un fel de schimb reciproc posibil între cei doi zei ai focului, Hefaistos și Prometeu“ (1974, p. 53).

Înlănțuit de zeul fierăriei, Prometeu poate fi substituit fierarului, cu toate că nu este așa ceva el însuși, și întreține strînse relații cu această

breaslă. Ca și el, Amirani este pus în fiare de Kadji, genii ale fierăriei, și, după o tradiție, aceasta se petrece cu ajutorul unui lanț făurit de meșteșugari-oameni. Cu toate acestea, și în pofida îndreptățitei uri pe care le-o poartă, el li se substituie cu mai multe prilejuri: își făurește singur sabia, smulgându-le uneltele unor meseriași nepricepuți; în fiecare an, dă lovitura fatală de ciocan și se încătușează iarăși pe sine însuși, alături de fierarii cei adevărați sau chiar în locul lor; uneori este închipuit ca fiu al unui fierar etc. (v. mai sus, pp. 198—200).

Trebuie subliniat că această „schimbare reciprocă”, așa cum o numește J. Duchemin, se manifestă în Caucaz la fel ca în Grecia: grosul tradiției nu-l arată pe erou ca pe un fierar, iar substituirea are loc doar în unele tradiții paralele și, în fond, secundare. Se pare tocmai că, pentru MP ca și pentru LA, aceste două imagini ale răzvrătitului — ca victimă sau ca înlocuitor al fierarului — aparțin unor sectoare deosebite ale domeniului imaginar, cu toate că ele pot, uneori, să fie reunite. Faptul este important, dat fiind că el ne îndeamnă să credem că această dualitate a reprezentărilor ar trebui să fie legată de însuși fondul mitului. Într-adevăr, dacă înțelegem că relația dintre fierar și Prometeu a putut fi impusă de intimitatea lor comună cu focul, nu vedem, în schimb, de ce Amirani, dușman jurat al vetrei sub toate formele ei, trebuia să se vadă implicat în aceeași configurație. De aici tragem concluzia că legătura, și mai paradoxală pentru Amirani decât pentru Prometeu, este rezultatul unei necesități profunde, anterioare alcătuirii gestică caucaziene: ceea ce se justifică în MP devine gratuit în LA. O constrângere din afară își va fi făcut simțite efectele.

Spre deosebire de Prometeu, eroul caucazian nu se află la obârșia meșteșugurilor fierăriei și, în general, ale focului: lucrurile stau tocmai dimpotrivă, iar capitolul următor va trebui să dea seama asupra acestei inversări. Totuși, deosebirea este atenuată de doi factori. Mai întâi, prin fami-

liaritatea episodică, ba chiar prin intimitatea dintre Amirani și lumea fierarilor. Apoi, mitul lui Givargi, care este corespondentul teologic al eroului, dă un alt fel de exprimare acestei legături pe care gesta nu face decît să o schițeze: zeul-dușman al fierarilor — cărora le nimicește reprezentanții supranaturali — întemeiază în același timp fierăria și prelucrarea metalelor. Dacă acceptăm ideea că evidenta analogie dintre expediția zeului și cea a lui Amirani la Kadjii nu este un efect al întîmplării — și de ce ar fi oare? —, vom admite deopotrivă că „paradoxul fierarilor” s-a putut transpune, în cadre diferite și la mai multe niveluri, în trei configurații disparate ca formă, dar apropiate prin structura lor. Aceasta din urmă poate fi rezumată astfel: eroul, oricare ar fi genul literar în care se manifestă, păstrează o dublă legătură, pozitivă și negativă, cu domeniul fierăriei. În mitul grecesc, ca și în mitul georgian al zeului Givargi, trăsătura pozitivă constă în întemeierea meșteșugurilor focului; pe cînd în gesta lui Amirani — o formă atenuată —, ea nu apare decît prin tangențe (substituirea fierarilor prin erou etc.). Trăsătura negativă este supusă unei inversări cînd trecem de la Prometeu la Givargi și la Amirani: zeul și eroul georgian nimicesc geniile fierăriei, pe cînd Prometeu este, dimpotrivă, victima lor. În schimb, ca și acesta din urmă, Amirani este pedepsit de fierari. În pofida acestor deformări, dialectica lui *pentru* și a lui *contra* se păstrează și își face simțite efectele în cele trei tipuri de povestire confruntate.

Să mai amintim, în sfîrșit, că dacă dorim să desprindem *lecția dată de mit*, fie că e vorba de MP sau de LA, trebuie să punem în paralelă două stări ale lumii, de vreme ce avem de a face cu fabule istorice sau eshatologice: pe de o parte, omenirea așa cum este ea, iar pe de alta, cum ar fi fost ea dacă înfruntarea cu Dumnezeu nu ar fi avut loc. Bilanțul este atunci același și pentru MP, și pentru LA. Era de față le impune oamenilor căsătoria, producția agricolă și munca în

fierărie; acesta este reperul fix al comparației, același, cu mici diferențe, în Grecia și în Caucaz ⁵². Celălalt termen este aruncat în trecut de către greci și proiectat în viitor de către caucazieni. În cadrul preistoric al MP, este vorba despre lumea așa cum ar fi fost ea dacă Prometeu nu s-ar fi amestecat: nu există nici femeia, nici agricultura, nici meșteșugurile focului, deci nici fierarii. În perspectiva ultra-istorică din LA, este vorba, dimpotrivă, despre lumea așa cum ar ajunge ea dacă Amirani și-ar rupe lanțurile: fără femei, fără plugărit, fără fierari. Privirea retrospectivă caracteristică pentru MP și cea prospectivă tipică pentru LA vădesc, și una, și cealaltă, o imagine comună asupra omenirii din afara prezentului: un clișeu negativ, în care componentele societății reale nu sînt marcate decît prin goluri sau prin spații albe.

În ciuda aparențelor și pe dedesubtul deosebiriilor dintre instrumentarele alegorice de care se folosesc, respectiv, mitul grecesc și gesta caucaziană, amîndouă tratează de fapt aceleași probleme, care privesc posibilitatea, viabilitatea cu greu admisă a condiției umane, în datele ei esențiale: perpetuarea speciei prin intermediul femeii și mînuirea meșteșugurilor focului. Mixturile pe care le reprezintă căsătoria și vatra căminului pămîntesc nu sînt ușor de gîndit și de conceput fără paradox, atît pentru grecii din antichitate, cît și pentru muntenii din Georgia. Dificultățile inerente unei atare operațiuni se traduc prin însuși jocul antinomiilor conjugate, totodată negînd și scoțînd în relief femeia și fierarul. Știm că această dialectică a contrariilor se îmbină în MP în jurul focului pămîntesc, iar în LA în jurul căminului omenesc: tocmai în jurul acestui reper viu se situează deosebirile dintre cer și pămînt, dintre bărbați și femei, dintre lumea belșugului și cea a lipsei, adică, într-un cuvînt, procedurile schimbului, oricare i-ar fi termenii și orientarea.

De aici, și importanța pe care o capătă contrastul flagrant dintre atitudinea lui Prometeu față de foc și cea a lui Amirani; aflate la poli opuși, ele dovedesc o puternică distorsiune între cele două ansambluri mitice. Această răsturnare trebuie explicată, dacă este cu putință; în orice caz, mecanismul ei se cuvine să fie lămurit.

Capitolul al VII-lea

REGĂSIREA FOCULUI

*Și spuse: „Fiule, văzut-ai focul
Cel trecător și pe cel veșnic“...*

Dante, Purgatoriul, XXVII, v. 127—128

Tema redobândirii focului

Lăsînd la o parte rolul vulturului, care va face obiectul unui alt capitol, diferența cea mai izbitoare dintre povestea lui Prometeu și cea a lui Amirani privește tema focului răpit și dat oamenilor: centrală în mitul grecesc, ea lipsește din cele mai multe dintre legende georgiene pe care le cunoaștem. Trebuie să amintim că este vorba mai puțin despre *lipsa* focului, cît despre *negarea* lui sistematică, prin mijlocirea unor purtări care îl refuză sau îl nimicesc, în mod material și în mod simbolic (cf. mai sus, pp. 202—209). Deci tocmai contrariul față de cele întreprinse de Prometeu. De astă dată, distanța dintre MP și LA nu afectează numai conținuturile mitice, ci pune în cauză și ritualurile de care se află legată fiecare dintre aceste istorisiri: iar ele se dovedesc a fi dotate cu semne contrare în privința focului.

În pofida calității sale de zeu, Prometeu nu apare decît într-un singur cult, cel care îi poartă numele: *Promētheia*. Noi știm în ce constă acesta, în esență: el marchează reaprinderea focurilor stinse, sau cel puțin înnoirea lor, practicate în cursul unei *lampadēdromia*, al unei alergări cu făclii. Această înnoire a focurilor avea loc în

fiecare an, în luna numită *Pyanepsiōn* (cca. 15 octombrie — 15 noiembrie) ¹.

Am văzut că Amirani se află și el implicat în ritualurile înnoirii periodice a focurilor, dar cu o orientare hotărât inversă: împotriva lui sînt aprinse din nou vetrele amenințate sau lungă vreme întrebuintate. Într-adevăr, focurile nu pot primi iarăși viață decît cu prețul captivității eroului; iar înnoirea lor anuală coincide cu propria lui repunere în lanțuri (v. mai sus, pp. 115—118).

Această inversare este remarcabilă: reaprinderea focurilor cere, în Grecia, participarea pozitivă a lui Prometeu — calificat el însuși drept „purtător al focului” (*pyrphoros*) —, în vreme ce, în Caucaz, ea presupune înlăturarea lui Amirani. Această răsturnare a valorilor nu face, de altfel, decît să prelungească și să confirme procesul pe care l-am văzut desfășurîndu-se cu privire la funcțiile vulturului: în MP el este un agent al torturii, pe cînd în LA el devine un ajutor al victimei. Mecanismul acesta a afectat deci un întreg sector al povestirii mitice, acel sector care pune în acțiune totodată și vulturul, și focul. Această importantă constatare — la care vom reveni mai departe — nu ne interzice nicidecum să căutăm urmele sau primele linii ale unei răpiri a focului în cadrul gestic georgiene: în ciuda inversării pe care o suferă, motivul acesta poate foarte bine să se fi păstrat și sub forma sa directă și să coexiste în legendă alături de propria sa imagine răsturnată. Vom vedea îndată că așa și stau lucrurile și că cel puțin o versiune prezintă această înfățișare contrastantă, alăturînd cele două opuse, tema focului răpit și oglindirea sa inversată.

Dar să-l căutăm mai întîi nu invers, ci pe față. La drept vorbind, comentatorii caucazieni au găsit adesea focul acolo unde nici nu era sau unde nici nu trebuia să fie, cel puțin sub forma pe care o îmbrăca în acel loc. Unele însemnări nevinovate ale povestitorilor au fost interpretate drept semne ale prezenței sale insidioase. De pildă, mai multe versiuni din Georgia răsăriteană

(Kartli, Pşavi etc.) descriu cu vioiciune şi cu realism lupta în duel dintre Amirani şi regele Kadjiilor. Acesta, ca şi mulţi alţi demoni caucazieni, are drept coif, platoşă sau scut — sau toate trei la un loc — nişte pietre de moară, deci nişte roţi uriaşe de piatră; de fiecare dată când sabia eroului îl loveşte pe vrăjmaş „sar roiuri de scînteii“ (LA 1 şi *passim*). De aici s-a conchis că regele Kadjiilor era un stăpîn al focului ². De fapt, imaginea aceasta este dictată doar de coerenţa romanească: dacă o sabie de fier sau de oţel izbeşte cu putere într-un coif de piatră (LA 1, p. 331), nu se poate ca lovitura să nu facă să sară scînteii! Într-o poveste nu totul este simbol, iar realismul povestitorului nu poate fi investit în mod automat cu o intenţie alegorică. S-a mai căutat şi transformarea „logodnicei“ răpite de Amirani într-o „fiică a soarelui“ sau într-o „femeie-soare“, iar răpirea ei n-ar reprezenta decît un echivalent romanţat al furtului focului ³. Filosoful Nucubidze nu se teme chiar să scrie: „Eroul răpeşte focul din cer ca să-l aducă pe pămînt. În fapt, aceasta se petrece sub înfăţişarea răpirii frumoasei Kamar, personificare a focului ceresc, dar focul real este şi el adus înapoi pe pămînt şi introdus în producţie, în prelucrarea fierului“⁴.

Or, în aceste texte, nimic, nici un fel de însemnare nu îngăduie o atare asimilare. Nici una dintre numeroasele variante care cuprind acest episod al logodnicei cucerite nu face nici cea mai mică aluzie, fie şi sub vreo formă simbolică sau poetică, la focul ceresc, ba şi mai puţin la prezenţa lui „reală“ pe pămînt.

Cu toate acestea, nu era deloc nevoie de o astfel de chinuire a materialului spre a-l face să spună ceea ce el nu spune, atunci cînd o seamă de variante formulează în mod limpede furtul focului. Patru izvoare stau drept mărturie:

1. În *Istoria Georgiei* pe care a publicat-o în 1848, prinţul Teimuraz Bagrat'ioni menţionează o istorisire k'axetă (din Georgia de Răsărit), în care Amirani apare drept hoţ al focului ceresc (LA 46, Çikovani, 1966, p. 106).

2. Aceeași însemnare apare și în varianta guruli (din Georgia de Apus), publicată de A. Toidze în 1896 (LA 47, S.M.O.M.P.K., XXI, Tbilisi, 1896).

3. Într-un comentariu la frumoasa lui tragedie „Medeea“, Ak'ak'i C'ereteli face aluzie la o tradiție populară în care figura de asemenea această temă⁵.

4. În sfârșit, M. Çikovani semnalează o versiune inedită, pe care a cules-o în 1943 în Imeretia: „Colhoznicul Kuxalașvili ne-a povestit un fragment din legenda lui Amirani, de unde reiese că eroul înlănțuit a fost osîndit pentru că a răpit focul“⁶.

Comparatistul, angajat într-o dificilă paralelă între mitul grecesc și gesta caucaziană, ar trebui să se socotească fericit: iată deci tema aceea a focului răpit, a cărei lipsă părea să facă să eșueze întreaga confruntare!

Dar, de fapt, nu sînt convins că e așa: mireasa e prea frumoasă sau, mai degrabă, focul acela este prea prometeic. Nu pare verosimil ca răpirea focului să fi străbătut mai mult de douăzeci de veacuri fără să sufere nici o modificare, spre a fi regăsită într-o povestire romanescă — fie ea și epică — sub forma unei simple declarații: „Amirani a fost înlănțuit pentru că a răpit focul ceresc și l-a dat oamenilor.“

Nu prezența însăși a motivului, ci felul său de a se manifesta, formularea sa este cea care trezește bănuiala. Buna-credință a povestitorilor nu este pusă la îndoială, dar rămîne îndoielnică vechimea și calitatea izvorului care le-a impus această convingere. Ne putem teme că aceasta se trage de la cei care au făcut odinioară anchetele folclorice, mult prea înclinați să sugereze răspunsul pe care îl așteptau. Aceasta, cu atît mai mult cu cît savanții de la sfîrșitul sec. XVIII și din sec. XIX erau tocmai cei care descopereau, traduceau și difuzau mitologia antică reînviată, cu un entuziasm demn de lăudat, dar îngrijorător pentru știința folclorului. Putem crede că unii dintre ei le-au sugerat fără să vrea povestitorilor

populari ideea că eroul încătușat furase focul din cer.

Pornind de la această nevinovată ingerință, se va fi răspîndit o atare convingere și va fi intrat în tradiția orală. Dacă ar fi fost altfel, dacă motivul ar fi avut la obîrșie un îndepărtat prototip uitat, el ar fi reapărut sub o altă formă; așa cum arată acum — ca un enunț asupra a *ceva ce se știe* despre Amirani —, el este prea aproape de modelul grecesc.

Pentru ca tema cuceririi focului să poată fi admisă, trebuie ca ea să răsară de pe urma unei imagini sau a unei asociații simbolice, sau ca urmare a unei secvențe narrative, a unui episod secundar ori chiar a unui simplu motiv de basm. Oricum, sub un aspect care să dea dovadă de uzura anilor și de deformarea datorată prelucrării domeniului imaginar. Memoria zisă „colectivă” nu este un dulap de vechituri, ci o mașinărie mereu activă, care supune materialul unei elaborări reînnoite fără încetare. Produsul final, oricare ar fi momentul în care îl prindem, trebuie să păstreze urma remodelărilor și a filtrărilor pe care le-a suferit; altfel spus, tema care a slujit drept punct de plecare nu mai poate fi imediat recunoscută la sosire. Ajustată — și ca atare deformată — de cei care au mînuit-o vreme de veacuri, ea se inserează de acum într-un tipar care nu mai este cel al civilizației de la obîrșie, chiar dacă refacerile acestea succesive au fost îndeplinite în sinul unuia și aceluiași neam. Cu atît mai mult, dacă întregul proces este modificat de intervenția unei culturi străine.

Tipul acesta de problemă își găsește ilustrarea în epopeea cerkeză, care tratează în două feluri tema focului pierdut și redobîndit. Una dintre variante, prea docilă față de un prototip celebru, rezultă în mod vădit dintr-un calc savant sau literar. Iat-o în esență, după versiunea kabardă (cerkeză răsăriteană):

„Zeul cel rău”, uzurpatorul ceresc *Pak^o'e*, nemulțumit de Narți pentru că nu i-au păstrat

partea lui la un ospăţ de sacrificiu, le răpeşte focul:

„El dădu vetrele căminurilor Narţilor pradă nimircirii. Peste tot, el suflă şi stinse văpaia cea dătătoare de viaţă, ba dezgropă pînă şi cei mai mărunţi tăciuni“ (*Narty. Kabardinskij èpos*, p. 298).

Narţii îl trimit să recucerească acest bun vital pe unul dintre cei mai mari viteji ai lor, pe Nesren. Pak^oe îl înlanţuie în virful Elbruzului, apoi „îşi asmute vulturul asupra lui“:

„Pasărea de pradă zboară pînă la viteazul apărător al Narţilor, cu ciocul scurmă în pieptul eroului, bea sînge chiar din inima semeţului Nesren, crîncen scormone cu pliscul în ficatul lui“ (*ibid.*, p. 299).

Atunci marele Bataraz (Batraz de la oseţi) hotărăşte să-l elibereze pe prizonier şi să aducă focul înapoi. El îl ucide pe vulturul cel uriaş (ale cărui aripi acoperă o vale întreagă), trăgînd două săgeţi, şi li-l aduce Narţilor pe Nesren, laolaltă cu focul (*ibid.*, pp. 299—303).

Poemul kabardin, cu toate amplificările şi înfrumuseţările scumpe literaturii orale din aceste ţinuturi, se conformează pas cu pas istorisirilor lui Hesiod: ospăţul de după sacrificiul de la Mekone, în care Zeus primeşte partea cea mai rea; luarea focului, ca răzbunare; furtul comis — aici, redobîndirea ratată — de către Prometeu; pedepsirea lui: înlanţuit şi dat pradă sălbăticiei vulturului care îi sfîrteacă ficatul; eliberarea lui de către marele erou Herakles, care ucide pasărea de pradă cu o săgeată⁷.

Dar epopeea kabardină cunoaşte şi o altă legendă care povesteşte pierderea şi recucerirea focului, pe care nu avem, de astă dată, nici un motiv să o suspectăm. Ea nu datorează nimic influenţei lui Prometeu, iar rustica ei simplitate ne arată, ea singură, că însăşi ideea dispariţiei şi regăsirii focului nu este de origine savantă sau literară: motivul se inserează într-un şir de evenimente familiare folclorului. Iar lupta de la sfîrşit, împotriva unui uriaş, face parte din mersul obişnuit al basmelor şi al legendelor populare.

Totul începe prin una dintre acele ierni de urgie al căror secret par să-l dețină poveștile caucaziene. Geruri grozav de aspre și ninsori cum nu se mai văzuseră niciodată pun în primejdie însăși supraviețuirea omenirii — adică, în cadrul epic dat, cea a Narților⁸: „Îndrăzneții Narți nu mai au foc deloc” (v. 32). Viteazul Sosryko făgăduiește să-l recucerească și încearcă mai întâi trăgând cu săgeți în stele:

Ci el luă și trase cu-o săgeată de oțel
În steaua nopții. Iar a nopții stea
Se prăbușește-n vuiet și puzderii de scînteii
(v. 87—90).

Narții se bucură, dar prea devreme, pentru că prăbușirea a stins focul ceresc:

Dar spaima iar le strînge inimile-n piept:
Pe dată steaua-n cer s-a stins,
Pierzîndu-se-n pustiu... (v. 94—96).

Atunci Sosryko pleacă în căutarea unei flăcări mai puțin pieritoare și mai ușor de ajuns. El nu întârzie să o descopere jucîndu-și limbile în mijlocul unei incinte cu șase metereze și păzită de un uriaș adormit, el însuși, pare-se, făcut covrig de jur-împrejur și alcătuind ca un fel de a opta întăritură înlăuntru⁹. Sosryko ia un tăciune, dar o scinteie mică se desprinde și cade, atingîndu-l pe uriaș la ochi și arzîndu-i sprînceana. Trezindu-se, acesta se aruncă în urmărirea eroului. Urmează un șir de provocări primite și duse la bun sfîrșit, pînă la înfrîngerea finală a uriașului, ajuns să fie îngropat în gheață pînă la gît, astfel că Sosryko îi poate tăia capul fără greutate (v. 98—541). La sfîrșit, el le aduce Narților prada sa:

Iar Sosryko ajunsese la ai săi în fuga calului
Și-aprinsese-un foc fierbinte, arzător...

Gesta lui Amirani conține și ea un episod care istorisește cum a fost omenirea lipsită de foc și cum eroul i l-a înapoiat, ducîndu-se să-l răpească din sălașul unui demon. Această identitate „subiectuală”, cum se spune în rusește, este susținută și prelungită, în ciuda unor diferențe notabile,

prin intermediul unor asemănări care privesc unele raporturi semnificative, unele situații și tehnici precise, precum și o parte a scenariului central. Întâlnirea dintre folclorul georgian și cel caucazian din nord dovedește că redobândirea focului nu este un motiv izolat, datorat doar fanteziei unui povestitor prea înzestrat.

Amirani și focul după LA 15

Versiunea în care figurează această temă alcătuiește o foarte frumoasă povestire mitică, meritând să fie studiată în sine însăși, dat fiind că este una exemplară în destule privințe. Noi ne vom mărgini însă la esențial. Textul a fost cules în Svanetia, în 1936. Alături de evenimentele indispensabile desfășurării istorisirii, pe care le aflăm în totalitatea variantelor, povestitorul a strâns laolaltă, parcă după pofta inimii, diverse motive rare sau chiar insolite, dintre care cele mai multe nu mai sînt atestate în altă parte decît în cîte un singur exemplu, ba chiar, cel mai adesea, doar sub o formă aluzivă. Totuși, toate motivele, în afara furtului focului (schițat, poate, într-o altă variantă, în LA 7), există cel puțin în una dintre cele cam o sută treizeci de versiuni publicate pînă astăzi. Acest fapt este unul de o mare importanță, pentru că el arată că autorul cunoaște bine ansamblul tradițiilor privitoare la Amirani, inclusiv pe cele mai de necrezut, de vreme ce este singurul care le combină într-o povestire unică: el știe mai multe asupra acestor lucruri decît toți confracții săi laolaltă. Nu este deci de mirare să descoperim tocmai la el episodul răpirii focului.

LA 15: Povestitorul își dovedește lipsa de conformism încă de la începutul istorisirii: tatăl care l-a zămislit pe Amirani este un fierar, iar tatăl lui „după lege” este cel mai tare om din lume, și el cu numele de Amirani. Fierarul aude țipete de femeie, care îl duc într-o peșteră, pe virful unui munte. Acolo el găsește o femeie stra-

nie și frumoasă, în care, după coșitele ei de aur, poate fi recunoscută zeița Dali (al cărei nume nu este pomenit). Ea strigă așa de tare pentru că

„soțul ei, pe nume Amirani, a plecat la vânătoare și nu s-a mai întors. Amirani acesta era un viteaz atât de tare, încît nu găsisese niciodată pe lume pe cineva care să fie în stare să-l învingă“ (p. 237).

Urmarea se desfășoară după schema tradițională: trei nopți de dragoste, intervenția răutăcioasă a soției fierarului, nașterea lui Amirani prin cezariană, gestația artificială într-o piele de tăuraș, părăsirea copilului, lăsat lingă un izvor, adoptarea și creșterea lui de către Iaman, împreună cu Badri și Usip' (cf. LA 2, v. mai sus, p. 26).

Avem de verificat autenticitatea a două „anomalii“:

- dușmanul fierarilor este zămislit de un fierar
- dedublarea eroului în doi Amirani, tatăl și fiul, și unul și celălalt fără seamăn pe pămînt.

Prima trăsătură ne este deja cunoscută, ea figurînd și în LA 7 și în LA 31 (v. mai sus, pp. 198—200).

Cea de a doua se găsește dezvoltată în LA 21, care îi pune în scenă pe Jadal, tatăl, și pe fiul său Amirani, amindoi viteji de neînfrînt, care se înțeleg să-l atace pe Hristos (v. mai sus, pp. 75—76). Aceeași dedublare este întrebuințată, deopotrivă, fiind însă aplicată într-un mod diferit, și în mitul armenesc asupra lui Artawazd: aventurile războinice ale eroului caucazian îi sînt atribuite tatălui, lui Artașēs, iar supliciul e pus pe seama fiului, a lui Artawazd (v. mai sus, pp. 102—104).

În consecință, cele două caracteristici insolite relevate pînă aici nu au fost create cu totul de imaginația povestitorului nostru: dimpotrivă, el s-a inspirat din tradiții bine întemeiate, în ciuda rarității lor.

Istorisirea continuă cu „căutarea ochiului lui Iaman“, încrustat în coloana care susține casa unui demon. Motivul aparține tradiției majoritare, dar realizarea lui nu este conformă cu ea. Acesta este prilejul cu care apare furtul focului,

și iată cum anume: Iaman le înfățișează celor trei tovarăși planul de acțiune pe care vor trebui să-l urmeze pentru a-i veni de hac demonului, dat fiind că acesta stăpânește niște puteri vrednice de temut:

El stă călare pe un mistreț, iar când îl amenință vreo primejdie, se apără cu ajutorul focului profetului Ilie, arzându-și potrivnicul (p. 238).

Pentru a-l învinge, există totuși mijloace, pe care Amirani și frații săi le vor folosi cu succes. La sfatul lui Iaman, ei își fac rost de trei căpățini uscate de cal, de o baniță de măduvă de măgar și de o baniță de grâu. După cum prevăzuseră, atunci când ajung la țintă demonul se află în casa lui, ocupat cu frigerea unei bucăți de vinat la flăcările vetrei lui. Amirani se urcă pe casă și lasă să cadă în vatră (prin gaura pe unde iese fumul din cămin) prima căpățină de cal, ca să-l orbească pe demon cu scînteii: degeaba. Încearcă iarăși, dar tot în zadar. Însă la a treia încercare „Devul sare din loc, incalecă pe mistreț și, scuturînd în mînă focul profetului Ilie, zboară afară” (p. 238). Usip’ o ia la fugă, dar Badri „răspîndi măduva de măgar pe focul profetului Ilie și îl stinse” (*ibid.*). Tot el îl îmblinzește apoi pe mistreț aruncînd asupra lui boabele din banița de grâu. Apoi Amirani îl doboară pe Dev, pune mîna pe ochi și i-l dă înapoi lui Iaman, după trama obișnuită a povestirii. Dar...

Dar ei se aflaseră atîta vreme plecați, că la Iaman ajunsese să se stingă focul. (El își pune la loc ochiul care îi lipsea și-și redobîndește vîzul.) Acum nu-i mai lipsea decît focul, iar lucrul acesta nu-i dădea pace. Foc nu era pe nicăieri prin împrejurimi, în afară de un singur loc, în care locuiau nouă frați, iar unul dintre ei era schiop. Ei hotărîră ca Amirani să meargă să caute foc. Ajungînd la casa celor nouă frați, el se opri, ca să asculte ce vorbeau ei. Prislea, cel schiop, zicea:

„Dacă ar intra tocmai acum cineva, ne-ar pălmui și ne-ar fura focul, ce-am putea noi face?”

Dar frații se oțărîră împotriva celui schiop:

„Amăritule, cine s-ar găsi atît de cutezător ca să ne intre în casă, să ne dea o palmă și să ne ia focul de aici?”

La vorbele acestea, Amirani se repezi în casă, îi dădu fiecăruia dintre frați cîte o palmă, în afară de cel

șchiop, luă focul și plecă de acolo cu el. (Mama celor nouă frați îl blestemă.) Amirani aduse focul acasă, iar ei îl ațîlărară pe dată (LA 15, p. 239).

Povestirea continuă cu șirul ei bine știut: lupta împotriva celor trei balauri — roșu, alb și negru —, ultimul înghițindu-l pe erou, care iese la lumină printr-o cezariană etc. (cf. LA 1, nr. 4, v. mai sus, pp. 38—40).

Episodul celui de al treilea balaur cuprinde totuși o împrejurare neobișnuită care corespunde răpirii focului și a cărei apariție îl tirăște pe Amirani în două aventuri vrednice de luat în seamă. Într-adevăr, odată ce l-a înghițit, balaurul cel negru fuge să se ascundă în lumea subpămînteană. Acest mod al lui de a se purta este, în el însuși, unul normal, pentru că se conformează datelor cosmologiei păgine: acesta este domeniul firesc al balaurului care, în fiecare noapte și la fiecare eclipsă, înghite soarele, ajuns în fundul pămîntului sau în cel al Mării Negre (ceea ce este totuna, fiind vorba despre același tărîm de sub pămînt). Pe de altă parte, mai multe variante ale LA descriu fuga monstrului subpămîntean pînă în ascunzișul lui subteran, în care Amirani se vede tirît cu totul fără voia lui, captiv cum se află în pintecele învingătorului său (LA 1 și *passim*).

Odată ieșit din măruntaiele balaurului, eroul vrea să se întoarcă la fața pămîntului. El rătăcește pe acel tărîm și, dînd de o bătrînă, îi cere să-i coacă o pîine. Ea i-o face, dar amestecînd făina nu cu apă, ci cu udul ei, pentru că, zice ea, „țara noastră se află sub stăpînirea unui balaur care nu lasă pe nimeni să ia apă dacă nu i se dă drept jertfă o ființă omenească“. Amirani cere un vas și se duce la izvorul păzit de balaur. Îl ucide pe acesta și-i aduce apă bătrînei. Atunci ea îi arată mijlocul de a se întoarce pe tărîmul de la fața pămîntului: balaurul ucis de Amirani îi mîncea puii unei pajuri uriașe, care ar putea, tocmăi, să facă această călătorie. Plină de recunoștință față de erou, pajura primește. Dar cel purtat în spinare trebuie să ia cu sine merinde

pentru cel pe care-l călărește: douăsprezece perechi de boi și piine cit să-i ajungă la acestea. Poporul de pe tărîmul de jos, căruia Amirani i-a redat stăpînirea asupra apei, adună tainul acesta cu totul deosebit. Pajura zboară în sus în cercuri largi: la fiecare cerc făcut, ea mănîncă piine și carne. Dar merindele nu sînt de ajuns pentru ultimele două cercuri:

Amirani tăie atunci o bucată din carnea lui și i-o dădu pajurei în plisc. Bucata asta i se păru zburătoarei mult mai gustoasă decît cele de mai înainte și, făcînd fără să se mai oprească ultimele două cercuri, ea atinse fața pămîntului. Cînd Amirani coborî, pajura îi dădu o bucățică din propria ei aripă și-i spuse să-și frece cu ea rana, care s-a vindecat astfel (LA 1, p. 241).

Vom reveni mai departe la această peripeție subpămînteană. Luată izolat, ea nu prezintă nici un interes: nu e decît un motiv universal de basm, unul deosebit de răspîndit în Caucaz. Dar modul lui de inserare în gesta lui Amirani și felul în care aceasta îl utilizează îi conferă o cu totul altă valoare: astfel exploatat, el se integrează, la locul așteptat, în sistemul lumii, așa cum îi concepe și îl pune în practică păgînismul georgian (v. mai jos, p. 297—299).

Sfîrșitul episodului acestuia — pasaj care este și cel mai stereotipat — este atestat și în alte variante, de pildă în LA 31: Amirani, spre a străbate marea și a ajunge pe un alt tărîm, recurge la ajutorul unui alt soi de uriașă pasăre de pradă, *pask'undji*, cu aceleași condiții pentru merinde și cu aceeași ciuntitură vindecată. După imaginația populară, „*pask'undji* este un neam de animal care se găsește în Etiopia, cu trup de leu și cu cap, cioc, aripi și gheare de vultur; unii sînt cu două, iar alții cu patru picioare. El poate lua pe sus în zbor chiar și elefanți și prinde caii din fugă. Mai există și o altă specie, întru totul asemănătoare unui vultur, dar mult mai mare”¹⁰. Și acesta este deci un vultur uriaș sau o fiară intra-ripată. Vom regăsi mai departe această greșeală a naturii, care aduce aminte în destul de multe privințe de legăturile dintre vultur și cîine în cadrul supliciului lui Amirani.

Să ne întoarcem la șirul evenimentelor. Eroul o seduce pe sora unui Dev, căreia îi ucide fratele. El o lasă anume să piară și pe noua lui logodnică și își duce mai departe rătăcirea singuratică. Recunoaștem aici, preschimbat, episodul „logodnicei”, fiică de demoni. Tipul acesta de preschimbare nu-i este propriu lui LA 15, ci figurează și în alte versiuni (mai cu seamă în LA 10 și LA 47). Amirani întâlnește mai apoi o păstorită urieșită, care se slujește de copaci drept caier și de copăcei drept fir. Pătrunzând în peștera ei, el îl găsește aici pe tatăl său, ținut prizonier într-o „arcă de fier” (?), și îl eliberează. Ei fug laolaltă, recurgând la șiretlicul folosit de Ulise la Polifem: îi taie capul urieșitei, care nu moare pentru atîta lucru, dar își pierde văzul, iar apoi ei ies din peșteră acoperiți cu o blană de berbec. Aventura aceasta de tip „odiseic” figurează și în alte variante ale gastei, de pildă în LA 2, unde eroul scapă după ce i-a crăpat ochiul unui ciclop¹¹. Și aceasta este o temă destul de banală, dar modul în care o folosește povestitorul nu este tot atît de banal: el se slujește de ea anume pentru a introduce un motiv pe care îl mai cunosc și alte tradiții și care, la rîndul lui, pregătește evenimentul decisiv care duce la osîndă.

Episodul tatălui eliberat rămîne destul de rar folosit, dar figurează totuși în cîteva versiuni: de pildă, după LA 28, Amirani urmărește un iepure care i s-a strecurat printre picioare. Vînătorea îl duce pînă la o biserică părăsită, unde îl găsește înlănțuit pe tatăl său, pe care îl eliberează (Virsaladze, 1964, p. 92). Pornind de la acest dat, inserat prin mijlocirea unui simplu motiv de basm (peștera lui Polifem), iscusitul autor al lui LA 15 pune în scenă secvența care pregătește osînda. Ea face însă și obiectul unei îndrăznețe preschimbări, care se arată totodată a fi revelatoare, pentru că pare a rezulta dintr-un fel de proces de interpretare și de aprofundare a înțelesului, ca și cum povestitorul și-ar fi luat aceeași sarcină ca și mitograful. În ansamblu, modificările pe care le aduce LA 15 ilustrează, sub

formă dramatică, rezultatele la care ajunseseră propriile noastre analize din cursul capitolelor precedente, și iată cum anume:

Cei doi eroi, tatăl și fiul, au plecat deci din peștera păstoritei-Polifem. Înainte de a se despărți de tatăl său, Amirani îi cere sabia lui. Nu, îi zice tatăl, ești un trădător și un mincinos, ai fi în stare să mă ucizi (căci el nu poate fi rănit decât cu această armă). El sfirșește totuși prin a ceda, dar cu prețul unui jurământ din partea lui Amirani: de fiecare dată când tatăl său îl va întâlni, să-i zîmbească, și va fi cruțat. Lucrurile se și desfășoară astfel o vreme: la fiecare întâlnire, Amirani își cruță tatăl, văzîndu-l că-i zîmbește. Dar i se face repede lehamite de jocul acesta și de o blindetă care nu-i stă în fire: într-o bună zi îi taie capul (LA 15, p. 242). Scurt timp după acest paricid, îngerii coboară din cer și-l înlanțuie pe ucigaș de un stîlp de fier (p. 243).

Am arătat mai sus că agresiunea lui Amirani împotriva lui Dumnezeu, nașul său, are valoarea unei răzvrătiri împotriva tatălui „autoritar” (nu în sensul freudian sau psihologizant al termenului, ci în înțelesul său sociologic, de „cel care deține autoritatea”). Povestitorul lui LA 15 nu face altceva decât să transpună în formă dramatică această echivalență: episodului sfidării aruncate lui Dumnezeu el îi pune în loc paricidul pur și simplu, pedepsit în același fel.

În sfîrșit, supliciul, sub forma sa periodică, împletește cu îndemînare două tradiții bine atestate, care sînt în mod vizibil substitute reciproce, dar pe care mai multe versiuni le juxtapun, deși le tratează separat: ele descriu, pe de o parte, reînlanțuirea anuală a eroului în urma gestului simbolic al fierarilor-oameni, iar pe de altă parte, lovitura de ciocan dată de către captivul însuși, care-și întărește astfel fără voie infamantul stîlp, în urma unei crize de furie împotriva unei păsări obraznice. Variantele acestea nu stabilesc nici o legătură între cele două tehnici, pe care le înfățișează una lîngă cealaltă, nu fără o oarecare

incoerență romanească. Dimpotrivă, povestitorul lui LA 15 le leagă una de cealaltă, făcând din fiecare dintre ele o fază indispensabilă repunerii în fiare a eroului. El povestește, într-adevăr, precum urmează:

Amirani ține în mână un ciocan cu care se străduie să-și rupă lanțul. Atunci când lanțul este cît pe ce să se rupă, o păsărică vine în zbor să-i încunoștințeze pe fierari că Amirani e gata să-și rupă lanțul. Atunci fierarii îl fac să se întărească (LA 15, p. 243).

Vom remarca escamotarea ciinelui înaripat Q'urşa, pe care îl înlocuiește în fapt Amirani când își atacă lanțul — rol incredințat de regulă ciinelui care-l ajută, făcut, prin însuși acest fapt, să dispară din poveste. Lucrul acesta este fără doar și poate semnificativ, dat fiind că, în această versiune foarte elaborată, cea mai mică anomalie își are explicația într-o intenție a povestitorului sau a autorului îndepărtat care a îndeplinit prefacerea întregului, fără să lase nimic la voia întâmplării. Iată un dublu exemplu privitor la această coerență, adesea dificil de reconstituit.

Cînd Amirani a săvîrșit paricidul care-l va duce la osîndă, povestitorul remarcă: „Nu se mai afla de acum nimeni pe lume de-o seamă cu Amirani la putere, pentru că își nimicise toți rivalii“ (LA 15, pp. 242—243). Ne aducem, într-adevăr, aminte că tatăl lui, și el pe nume Amirani, era la fel de tare ca fiul său: acesta din urmă, ucigîndu-l, îl înlătură astfel pe ultimul rival care-i mai rămăsese. El a ajuns astfel, ca și în celelalte versiuni, dar prin alte mijloace, cel mai tare din lume. Or, între constatarea aceasta, la urma urmei banală, și supliciul de la sfîrșit se plasează o aventură aparent inutilă și care, pe deasupra, mai pare și nedusă pînă la capăt, ba chiar absurdă, ori, în tot cazul, incompatibilă cu ceea ce fusese imediat mai înainte.

Amirani află că mai există, împotriva oricărei așteptări, o ființă mai tare decît oricine altcineva pe lume, „viteazul Aslan“. El i se înfățișează *incognito*; Aslan îl întreabă atunci dacă îi cunoaște „obiceiurile“ marelui Amirani, de care

este el însuși îngrijorat, ca de un eventual potrivnic.

Fără să-și dezvăluie identitatea, Amirani îl informează asupra obiceiurilor pe care și le atribuie singur și care constau din niște isprăvi cu neputință și, în mod firesc, mortale pentru cel care se apucă de ele: că doarme pe mare acoperit de un munte de trunchiuri de copaci, că dă cu capul și face să crape un stejar uriaș, iar așchiile îi cad pe piept și sar jos de acolo, că ascute toată ziua o sabie mare cu care își străpunge diferite părți ale trupului. Firește, Aslan se apucă pe dată să facă fiecare din lucrurile care i se povestiseră. Dar uriașii de tăria lui sînt plini de viață și el scapă cu bine din aceste primejdioase feluri de a-și petrece timpul, cu toate rănilor care-i împodobesc trupul. Apoi povestea se sfîrșește brusc:

Amirani îi dezvăluie viteazului Aslan cine era el cu adevărat. În clipa aceea, îngerii coborîră din cer și îl înlănțuiră pe Amirani [...] (LA 15, p. 243).

Recunoaștem aici un motiv de basm, exploatat deja în mai multe tradiții caucaziene, îndeosebi în cea care servește drept canava expediției lui Sosryko împotriva uriașului paznic al focului (v. mai sus, p. 264) și unde isprăvile cu neputință de îndeplinit ocupă trei sute și patruzeci de versuri (v. 182—541). Dar înfruntarea se termină îndeobște prin descăpăținarea uriașului, victimă a ultimei sfidări. Aici lucrurile nu stau așa: șirul se întrerupe brusc, fără un motiv aparent, iar lucrurile rămîn în această stare. Și aventura ratată ia sfîrșit, în chip neașteptat, prin supliciu. De ce oare acest impas?

Episodul neîncheiat ține locul unei întâlniri care figurează în cea mai mare parte dintre celelalte variante: Amirani se află lângă uriașul mort-viu, lângă un *gisant* de neclintit, și își dă seama, spre marea lui surprindere, că mai există totuși o făptură cel puțin la fel de tare ca el, în ciuda inerteiei ei și cu toate că el n-o înfruntă în luptă (pur și simplu nu izbuteste să-i ridice piciorul care-i atîrnă afară din car, v. mai sus,

p. 53). Cerințele pe care le implică substituirea prin motivul de basm a temei epice obișnuite impun trunchierea episodului: pentru a se conforma înțelesului modelului, el trebuie să evite înfruntarea și să se întrerupă brusc, sfârșindu-se printr-o simplă constatare a ineficacității, printr-un fel de meci nul. Dacă s-ar fi păstrat epilogul care încheie povestea de tip șperaclu, învățătura evenimentului dat s-ar fi dus de ripă; Amirani, tăindu-i uriașului capul, ar fi triumfat, în vreme ce structura povestirii mitice cere tocmai un rezultat contrar: pentru a-i respecta acesteia cerințele, se cade ca Amirani să eșueze fără o înfruntare efectivă. Adaptarea întreprinsă de LA 15 realizează chiar acest lucru.

Odată lămurit acest punct esențial, mai ridică o problemă și organizarea povestirii, de astă dată cu privire la ordinea episoadelor. În mod normal, urmînd datele tradiției majoritare, întîlnirea cu uriașul cel inert — sau cu înlocuitorul lui, Aslan — trebuie să preceadă imediat greșeala lui Amirani, sfidarea față de Dumnezeu — prefăcută aici într-un paricid. Iar LA 15 inversează succesiunea aceasta: episodul cu uriașul se află intercalat între greșeală — uciderea tatălui — și supliciu. Răsturnarea aceasta nu se datorește vreunui capriciu al autorului și nu dovedește vreun fel de ignorare a imperativelor proprii gestei, ci dimpotrivă. Potrivit acestora din urmă, se cuvine ca Amirani să descopere existența uriașului de neclintit *abia după ce* a ajuns la constatarea „Eu sînt cel mai tare din lume“. Or, în cadrul remaniat al lui LA 15, el nu putea să ajungă la ea decît după suprimarea celui ce-i era deopotrivă ca putere, adică a tatălui său. El îl ucide, trage concluzia că nu mai are nici un potrivnic și se vede dezmințit pe dată prin aventura cu Aslan cel de nețulburat. Ordinea canonică este bine respectată.

O consecință căreia povestitorul trebuie să-i conformeze istorisirea sa printr-un decalaj: paricidul, care are o dublă funcție (cea de a-l face pe erou să creadă că de acum încolo nu mai are

seamăn, dar și cea de a înlocui sfidarea lui Dumnezeu), nu mai poate preceda în mod nemijlocit supliciul, trebuind să se interpună episodul cu Aslan. Cu prețul acestei amenajări fără mari inconveniente, adaptarea salvează coerența inițială a evenimentelor, fără să le deformeze semnificația, în ciuda schimbărilor care au intervenit.

Avem astfel certitudinea că imaginația povestitorului și aportul său personal se manifestă prin intermediul unei strădanii de prelucrare care a fost perfect calculată și care menține neatinse valorile simbolice, ca și intențiile profunde ale mitului inițial. În această povestire, foarte complexă, nu există nici o remaniere, oricât de neprevăzută ar fi ea, nici o inovație, oricât de îndrăzneată ar putea ea să pară, care să nu se întemeieze pe tratarea materialului mitic cu respectarea înțelesului și a funcției articulațiilor lui esențiale. Există așadar puternice motive pentru ca furtul focului, în diptic cu redobândirea apei, pe care autorul lui LA 15 este singurul care o povestește, să nu fie un simplu produs al fanteziei acestuia, ci să dovedească, dimpotrivă, ce învățătură autentică a știut el să culeagă, să înțeleagă și să le-o treacă altora mai departe.

Structura povestirii

Focul intervine în povestire în două rinduri, de fiecare dată în centrul cite unei expediții aparte. În plus, el se manifestă acolo sub două spețe și sub trei forme, această varietate corespunzând categoriilor păginismului georgian.

Prima expediție. Amirani și frații săi atacă un demon, iar năvala lor implică cele două feluri de foc de care dispune potrivnicul lor: pe unul el îl folosește ca pe o armă, în vreme ce pe cel de al doilea îl păzește.

Forma I — Vatra căminului. Amirani aruncă trei căpățîni de cal asupra focului care arde în mijlocul cetății Devului. *Dar el nu-l stinge.* Focul acesta cruțat nu poate fi asimilat celui dintr-un cămin pămîntesc sau omenesc. Faptul

că el a fost încredințat pazei unui demon implică în mod necesar că este vorba despre un foc htonic, ba chiar subpămîntean, de vreme ce Devii sînt hărăziți acestui tărîm. În tot cazul, fie el din sau de sub pămînt, căminul care aruncă văpăi în sălașul demonului este salvat, cu toate cele trei atacuri pe care le-a suferit. În schimb, focul ceresc va fi nimicit.

Forma II — Focul ceresc. Demonul răspunde atacului încălecînd pe un „mistreț sălbatic” (*çuç-k'erteni*) și scuturînd o „armă” aparte: „focul profetului Ilie”. Or, Ilie, zis și Ilja, este, la georgieni și la oseți, un geniu al furtunii. Cei dintîi îi închină mai multe sacrificii sîngerose, la sfîrșitul lui aprilie, la cel al lui iulie și în septembrie. El este orb, iată de ce focul său lovește la întîmplare¹². Oseții îi jertfesc un bou, dîndu-i prinos bucățele fripte la frigare¹³. El își folosește fulgerul ca pe o „suliță” (*fat*), ca pe o armă de aruncat. Expresia întrebuintată de povestitorul svan: „el se apără cu ajutorul focului lui Ilie” (LA 15, p. 238) nu este o simplă figură de stil. O tradiție svană explică, într-adevăr, fulgerul și tunetul astfel: „După părerea unora, se întîmplă ca Devii să se ducă și să se bată între ei în cer, iar fulgerul le folosește drept pușcă”¹⁴. Imaginea Devului înarmat cu „focul lui Ilie” evocă deci în mod necesar *fulgerul*. Arma aceasta cu care el îi amenință pe eroii lui LA 15 este așadar tocmai focul ceresc.

Or, Badri îl stinge împrăștiind asupra-i măduvă de măgar. Această primă expediție are, prin urmare, drept rezultat nemijlocit *dispariția focului ceresc*. Dar ea mai este, în mod indirect, răspunzătoare și pentru stingerea focului pămîntesc.

Forma III — Focul pămîntesc. Frații se întorc la casa tatălui adoptiv al lui Amirani, Iaman: „Dar ei se aflaseră atîta vreme plecați, că la Iaman ajunsese să se stingă focul”. Omenirea a pierdut așadar focul sub forma lui pămîntească, cea de la vatră. Să reamintim și că familia adoptivă a lui Amirani — Iaman și cei doi fii ai săi —

alcătuiește singurul eșantion uman ce poate fi găsit în întreaga gestă. Toate celelalte personaje sînt supranaturale. În cadrul în care trăiește și se mișcă Amirani, omenirea se reduce la acest mic grup. Pe de altă parte, oamenii nu cunosc meșteșugul care le-ar îngădui să facă focul, după cum ne-o atestă numeroase variante: atunci cînd cei doi frați-oameni se plîng de traiul fără cămin și fără gătitul hranei, ei nu caută să aprindă vreun fir de foc, ci își îndreaptă zadarnic nădejtile către cel pe care-l văd arzînd în sălașul demonilor. LA 6 îl aduce în scenă pe tatăl lui Amirani, înainte de nașterea eroului, și ni-l arată ajuns în încurcătură: a vînat un iepure, dar nu știe cum să-l gătească, pentru că nu are la îndemînă foc, cum nu cunoaște nici măcar folosirea pipei. Pînă la urmă, el își frige vînatul pe vatra unei case părăsite (LA 6, p. 258).

Rarii oameni care apar în gesta lui Amirani se află deci în neputință de a-și face focul în vatră, afară de cazul că iau tăciuni de la unul care arde în altă parte. Or, de acum încolo, „foc nu era pe nicăieri...” (LA 15, p. 241).

Cea de a doua expediție. Pe nicăieri, în afară de o locuință care adăpostea o familie ciudată: o mamă cu cei nouă fii ai ei, prislea fiind olog (e șchiop). După atare semnalmente — fără ca povestitorul să fi trebuit să o precizeze — recunoaștem o casă de demoni: marii viteji, zei sau supraoameni, pornesc la atacuri fără număr împotriva acestor familii de demoni alcătuite din mamă și șapte sau nouă frați, dintre care unul este, negreșit, lovit de un betșug. Amirani însuși se dedă adesea la atare isprăvi (cf. de ex. LA 1, „Lacul de sînge”, v. mai sus, pp. 44—47). Aceasta mai este și tema favorită a unei mulțimi de cînturi epice și de imnuri religioase, îndeosebi a miturilor dezvăluite din gura șamanului aflat în transă, și apoi cîntate și dansate în cursul celebrării cultului: toate vorbesc despre nouă Devi și de groaznica lor mamă ¹⁵.

Dar locuința demonilor, de orice viță ar fi ei, este în mod obligatoriu subpămînteană: de

cînd zeii, în zorii istoriei, i-au alungat de pe fața pămîntului, ei au căutat să se ascundă în lumea de sub pămînt, prin cotloane de unde nu mai ies decît ca să bîntuie întinderile sălbatice (S.R.G., p. 316). Așadar este neîndoielnic că sălașul celor nouă frați și al mamei lor se află sub pămînt: prin urmare, flacăra pe care Amirani are s-o răpească de acolo provine din focul teluric și nu de la o vatră pămîntească. De altfel, nici n-ar putea fi altminteri: cînd intervin niște elemente ale naturii atît de vitale cum sînt apa și focul, variația posibilă este foarte strîns limitată, ea fiind supusă constrîngerilor cosmologiei păgîne, încă vie și în acțiune pînă la jumătatea sec. XX (ba poate chiar și dincolo de ea). *Focul și apa* țin, în mod și concret, și simbolic, de o clasificare totodată materială și abstractă extrem de riguroasă.

Universul este alcătuit din suprapunerea a trei „tărîmuri” pe care georgienii le numesc *sk'neli*. Fiecare dintre ele este desemnat cu ajutorul acestui cuvînt, dotat, respectiv, pentru deosebire, cu particulele spațiale *ze-*, „de deasupra”, *gare-*, „de pe”, și *kve-*, „de dedesubt”. Adică, de sus în jos:

1. *Ze-sk'neli*, „tărîmul de deasupra pămîntului”, adică lumea cerească.

2. *Gare-sk'neli*, „tărîmul de pe fața pămîntului”, suprafața pămîntului, lumea noastră de aici.

3. *Kve-sk'neli*, „tărîmul de sub pămînt”, lumea subpămînteană ¹⁶.

În înalturi, divinitățile, oricare ar fi întinderea competențelor lor; pe treapta de la mijloc, oamenii și ființele sălbatice; sub pămînt, demonii și monștrii. Există *două pînze de apă*: cea cerească, de la primul nivel, și cea subpămînteană, de la cel de al treilea. Cît despre hidrosferă, cu izvoarele, cu riurile, cu lacurile și cu mările sale, ea nu reprezintă decît o manifestare de suprafață, la cel de al doilea nivel, fără să-i aparțină de fapt acestuia; ea este rezultatul unei simple ieșiri la suprafață a pînzei acvatice subpămîntene ¹⁷.

Același lucru se petrece și cu *focul*, care nu există în chip autonom decât sub cele două specii opuse ale sale: la nivelul *ceresc*, unde se întrupează în fulger, inseparabil, prin substanța lui, de flăcările soarelui; în spațiul de sub pământ, unde este legat de puterile demonice și de forțele telurice, pe care oamenii le simt cu prilejul fenomenelor vulcanice.

La nivelul de mijloc, adică în lumea în care trăiesc oamenii, nici apa, nici focul nu au o existență proprie. Și una și celălalt țin de o substanță de deasupra sau de dedesubt: apa, la suprafața pământului, fie coboară din cer (ca ploaie), fie iese la iveală de sub pământ (hidrosfera, inundațiile). La fel, focul care arde acasă la oameni și le hrănește vatra căminului nu poate fi decât de două origini: fie cerească, fie subpământeană. Se știe că acest cosmologem se verifică în însăși practicarea cultului și în mitologie. În Svanetia, ținutul din care provine LA 15, rugăciunile care privesc căminul nu-i sînt adresate lui însuși, de vreme ce el nu reprezintă decât forma terestră accidentală a unei esențe cerești sau subpământene: așa cum am văzut, bărbații, care sînt legați de lumea divină, se roagă către cer, prin hornul pe unde iese fumul din vatră; femeile, pe care firea lor le asociază puterilor de sub pământ, se roagă către înălăuntrul solului, prin „ochiul pământului” (v. mai sus, p. 204). Să mai amintim și că zeul Givargi, care mînuiește focul *ceresc*, fulgerul, este oprit din cursul asaltului pe care-l dă asupra lumii subpământene a Kadjiilor de către „o văpaie necurată care se împrășteie din ea” (v. mai sus, p. 48), astfel că el va fi nevoit să folosească un vicleșug magic ca să treacă peste piedică: opoziția dintre aceste două feluri de văpăi, cea din înalt și cea din adînc, nu poate fi mai bine ilustrată.

Este deci firesc ca Amirani să facă iarăși rost de foc răpindu-l unor făpturi subpământene. În fapt, lucrurile se desfășoară astfel: *Faza I* — atacul lui Amirani are drept urmare dispariția *focului ceresc*. *Faza II* — pe fața pământului nu

mai rămîne nici o *vatră*, ca o urmare neprevăzută a fazei precedente. *Faza III* — nu mai rămîne decît o ieşire, ca vatra să fie reaprinsă de la singurul fel de foc care mai rămîne pe lume, de la cel pe care îl stăpînesc demonii *subpămînteni*.

Furtul prometeic al focului

Într-un cu totul alt cadru, cu intenţii şi cu urmări foarte diferite, mitul lui Prometeu organizează luarea înapoi şi furtul focului într-o schemă care, desigur, nu se lasă suprapusă celei din LA 15, dar conţine din aceasta, fie şi altfel dispuse, cîteva articulaţii esenţiale. Să reamintim faptele greceşti. Înainte de nefericita iniţiativă a lui Prometeu luată cu prilejul ospăţului de sacrificiu de la Mekone, oamenii beneficiau de focul ceresc, care le stătea de la sine la îndemînă. Dar, de pe urma „farsei” (literale ¹⁸, cu ajutorul unui bou pregătit şi trucat, care nu este decît o amăgire) căreia îi cade victimă datorită lui Prometeu, Zeus se răzbună, luîndu-le muritorilor focul natural venit din înalturi:

De-aceea oamenilor el le socoti necaz şi jale
Şi focul li-l ascunse... (Hesiod, *Munci şi zile*, v. 49 — 50).

Textul *Teogoniei* este mai lămurit şi ne arată limpede că este vorba despre focul ceresc:

Iar de atunci încolo, neuitînd nicicînd de-nşelăciune,
El nu le mai dădea, prin frasini, oamenilor muritori
Puterea focului neobosit... (*Teogonia*, v. 562 — 564).

Trebuie să înţelegem de aici că oamenii, mai înainte, îşi făceau focul în vatră de la flăcările care cuprindeau copacii asupra cărora se abătea fulgerul lui Zeus. Aşadar oamenii foloseau focul din cer, de-a dreptul, fără vreun intermediar meşteşugăresc ¹⁹. Zeus întrerupe acest mers al lucrurilor: de atunci, omenirea se găseşte lipsită de orice loc de unde să ia focul şi în neputinţă de a aprinde cel mai mic foc, oricît ar fi el de rudimentar. Cunoaştem continuarea, după tradiţia pe care o povesteşte Hesiod. Prometeu îi răpeşte lui

Zeus o părticică din focul ceresc și le-o dăruiește oamenilor:

Dar bunul fiu al lui Iapet îl amăgi, furind
Departa lucitoarea rază-a focului neobosit,
Într-o nuia scobită; adînc de inimă-l mușcă
Pe Zeus, ce tună în înalt, și sufletul i-l mînie,
La oameni cînd văzu departe lucitoarea rază-a focului
(*Teogonia*, v. 565—569).

Focul îi este răpit lui Zeus însuși, așa cum precizează *Munci și zile*:

... Dar iarăși bunul fiu al lui Iapet
Fu cel ce focul pentru oameni de la Zeus cel socotit ²⁰
Într-o nuia scobită îl fură... (v. 50—52).

Este în afara oricărei îndoieli că focul răpit de Titan provine din cer; s-a bănuț chiar că putea fi vorba de o scînteie sărită din soare ²¹.

Dar asupra acestui punct aparte mai există o tradiție, atestată de mai mulți autori antici; la fel de cunoscută, pe cît se pare, ca și cea de mai înainte, ea interferează sau se combină bucuros cu aceasta: Prometeu ar fi sustras flacăra menită oamenilor dintr-un foc teluric, în tot cazul din unul diferit de cel al lui Zeus, pur și „neobosit“, iar furtișagul s-ar fi petrecut în dauna fierăriei zeului Hefaistos. Aceasta este varianta la care se oprește Platon (în *Protagoras*, 320 c—321 d): Titanul a răpit focul din atelierul comun al lui Hefaistos și al Atenei. Prometeu voia să pună mîna și pe „arta politicii“:

Dar aceasta se găsea alături de Zeus, iar Prometeu nu mai avea cînd izbuti să intre și în locuința lui Zeus din cetățuia din vîrf (din *akropolis*) — iar, pe deasupra, și străjile lui Zeus erau de temut —, ci intră pe furiș în încăperea cea comună a Atenei și a lui Hefaistos, unde le plăcea lor să lucreze și, furind meșteșugul cel cu foc al lui Hefaistos, și pe celălalt al Atenei, li le dădu omului (321 d-e).

Este limpede că furtul nu a avut loc „în cerurile“ lui Zeus, de vreme ce Prometeu n-a putut intra acolo; dimpotrivă, el a pătruns fără greutate în atelierul lui Hefaistos, care se află în afara „acropolei cerești“. Oricare i-ar fi obîrșia, focul răpit din fierăria lui Hefaistos este, prin forța lucru-

rilor, de o altă natură decît cel sustras de-a dreptul de la Zeus. Mai tîrziu, Lucian plasează și el răpirea focului în atelierul zeului-fierar (*Prometeu sau Caucazul*, 5), localizat în insula Lemnos. Versiunea aceasta trebuie să fi fost bine întemeiată, de vreme ce Cicero se referă aluziv la ea în *Tusculane*, II, 10, 23, menționînd doar „furtul lemnian” (*furtum Lemnium*), fără vreo altă precizare²². Or, tocmai la Lemnos s-a încheiat căderea care avea să-l lase șchiop pe Hefaistos:

[Adresîndu-i-se Herei, el îi spune despre Zeus]
Ci altcîndva, pe cînd cătam să-ți vin în ajutor,
De un picior luîndu-mă, m-a azvîrlit din pragul cel
zeiesc.

Căzui o zi întreagă: la apus de soare-n Lemnos ajunsei
Și doar un strop de suflet mai aveam; ci niște sintieni,
Căzut acolo, m-au luat și mi-au purtat de grijă...
(*Iliada*, I, v. 589—593).

Tot acolo situau cei vechi și atelierul zeului-fierar (ori, iarăși, pe Etna, ori în insulele Lipare etc., în tot cazul pe o insulă vulcanică); Homer zice despre el *oikhetai es Lēmnon meta Sintias agriophōnous*, adică

E dus la Lemnos, pe la sintienii cei cu glas sălbatic
(*Odiseea*, VIII, v. 294)²³.

Argonauții asistă acolo la un cult celebrat în onoarea „fiului Herei”²⁴. Cînd Hera, mama sa, are nevoie de ajutorul lui, ea trimite să fie căutat, nu fără greutate, la Lemnos²⁵.

Nu este exclus ca și Eschil însuși să se fi gîndit la tradiția aceasta atunci cînd descria punerea în fiare a celui osîndit. *Prometeu înlăntuit* începe cu îndemnul pe care unul dintre executanții poruncii lui Zeus, Kratos („Puterea”), i-l adresează lui Hefaistos. El îi spune îndeosebi, vorbind despre prizonierul pe care abia l-au adus la locul osîndei:

Căci floarea ta (*anthos*), lucirea focului atotmeșteșugar
Furînd-o, oamenilor el le-a dat-o în dar
(v. 7—8).

Puțin mai târziu, Kratos îl mai îmboldește încă o dată pe Hefaistos, care, fapt vădit, se resemnează cu greu la rolul lui de călău:

Ei hai! De ce să zăbovești și să jelești în van?
Cum de pe zeul cel de zei urît tu nu-l urăști,
Pe cel ce oamenilor le-a trădat cinstirea ta (*geras*)?
(v. 36—38).

Deci Eschil are grijă în două rînduri să precizeze, în termeni foarte limpezi, că focul i-a fost răpit lui Hefaistos, a cărui „floare” și „cinstire” era.

Or, Hefaistos-fierarul își întreține vatra cu focul teluric, vulcanic, care diferă de cel pe care îl stăpînește numai Zeus, mai pur și nezămislit. Fie că atelierele lui lucrează la Lemnos sau în Sicilia, flăcările pe care le întrebuintează sînt asociate cu cele care țîșnesc din coastele vulcanilor. În tragedia lui Eschil, Prometeu descrie el însuși groaznicul sfîrșit al monstrului Tȳphōs ²⁶:

Și-acum, trup fără de folos, întins cît e de lung,
El zace lîngă o strîmtoare-a mării, apăsător
Sub ale Etnei rădăcini de jos din adîncimi,
Iar așezat pe crestele din vîrf, Hefaistos
Topitul fier îl bate: riuri tot de foc cîndva
De-aici or izvorî, mușcînd cu aprigii lor dinți
Sicilia cea rodnică-n belșugu-i de cîmpii
(v. 363—369).

Să precizăm bine: nu pretind în nici un fel că, după o parte a tradiției grecești, Prometeu ar fi sustras un foc teluric, așa cum este cazul lui Amirani. Mă mărginesc doar să constat următoarele: un grup de versiuni admite că furtul a fost comis în fierăria lui Hefaistos; numeroase texte atestă că focul care arde în ea este pus în legătură cu focul subpămîntean. De aici se poate trage concluzia, fără a forța cumva materialul, că focul acesta este de o altă natură decît cel pe care Zeus îl răspîndea cu dărnicie mai înainte. De altfel, se consideră în general că focul răpit de la Zeus însuși, după versiunea lui Hesiod, și mai apoi dăruit oamenilor, este de o esență mai puțin pură decît văpaia fulgerelor. Eitrem îl califică drept un *ignis uilior*, „un foc mai umil” ²⁷.

Așa cum notează L. Séchan, „Prometeu a fost pus, pe cît se pare, pe drept cuvînt în legătură cu focul teluric“²⁸.

Paralele și contraste

Aventura lui Prometeu, ca și cea a lui Amirani după LA 15, se reazemă, și una și cealaltă, pe două postulate, pe două condiții fixate înainte de începutul acțiunii, fiecare dintre acestea avînd la rîndul ei cîte un corolar.

A. În momentul în care se pornesc evenimente, omenirea se află deja în stăpînirea focului. Faptul este adevărat și pentru omenirea încă mitică din MP, și pentru modelul ei la scară redusă, singurul prezent în LA 15.

B. Dar omul nu stăpînește meșteșugul de a face foc; el nu este în stare să ațîțe nici cea mai mică văpaie fără să recurgă la vreun alt foc, care-i este oferit în mod spontan. Această neputință a omului alcătuiește însuși subiectul lui MP, și își manifestă efectele în toate versiunile din LA.

De aici sînt inferate cele două propoziții următoare:

A1. Focul nu poate să-i fie *dăruit* omului. Dacă situația de la început se schimbă, el nu-i poate fi decît *restituit*.

B1. Existența vetrei căminului omenesc este — în acest stadiu al preistoriei mitice — rezultatul necesar al emanației focului natural, sub una dintre formele sale: cerească sau telurică în MP, cerească sau subpămînteană în LA 15.

Pornind de la aceste premise și de la consecințele lor, desfășurarea evenimentelor (și în MP, și în LA 15) nu poate lua un alt curs decît cel pe care îl urmează. Ea trebuie să aibă trei faze, fiecare dintre ele implicînd cîte o legătură precisă între vatra omenească și o speță de foc natural. Cele două secvențe mitice puse în confruntare se deosebesc cel mai mult una de cealaltă prin caracterul acestei legături.

Faza I (statică, neutră). Focul ceresc se află la îndemîna oamenilor, care, totodată, dispun de cămin și de binefacerile lui. Se vede că formularea aceasta, valabilă pentru mitul grecesc, trebuie să fie detaliată dacă e aplicată gesteii caucaziene: întinderea corecțiilor necesare va da seama asupra disparității dintre cele două istorisiri. Într-adevăr, MP stabilește și *explicitază* raportul de cauzalitate dintre focul ceresc și emanația sa omenească. În schimb, LA 15 se mărginește să *înfățișeze* prezența simultană a focului de sus și a vetrei omenești. Iar concomitența aceasta nu apare decît retrospectiv, cu prilejul fazei a doua.

Faza II (activă, negativă). Luarea înapoi a focului ceresc duce la dispariția vetrei omenești. Și aici, trecînd de la MP la LA 15, se impune o ajustare: după LA 15, focul de sus este *distrus* de către eroul însuși, iar nu luat înapoi de către stăpînul cerurilor. Procesul este deci orientat în sens invers. În plus, stingerea vetrei omenești nu este decît consecința indirectă a împrejurărilor ce însoțesc distrugerea armei-fulger, pe cînd în MP este vorba de o relație de la cauză la efect.

Faza III (activă, pozitivă). În fața analizei se află trei povestiri legate de furtul focului: versiunea lui Hesiod, „furtul lemnian“ și isprava lui Amirani. Confruntarea lor arată că ele fac să apară două variante și o disparitate importantă legată de cea de a doua dintre ele.

Varianta A (versiunea lui Hesiod): Prometeu fură o scînteie din focul ceresc.

Varianta B (în Grecia, „furtul de la Lemnos“; în Caucaz, LA 15): Prometeu pune mina pe o pîrticică din focul pe care-l stăpînește zeul fierăriei; Amirani, pe un tăciune răpit din vatra unui demon subpămîntean. Aici diferența ține de însăși natura focului sustras: subpămîntean și demonic în LA 15, teluric, sau, în tot cazul, mai puțin ceresc decît cel luat înapoi de la oameni (*ignis uilior*) în MP.

Mai există, în sfîrșit, un șir de disparități care se explică de îndată și în strînsă legătură: anume, ele țin de distanța dintre nivelurile la

care funcționează și se desfășoară, respectiv, MP și LA.

MP se situează de-a binelea la originile lumii, iar „teogonia” își pune pecetea pe ființe, pe acțiuni și pe limbaj. MP pune în scenă zeii între care se hotărăște soarta întregii omeniri. Gesta georgiană, chiar și cînd prezintă certe trăsături etiologice²⁹ și justifică existența lucrurilor, rămîne fidelă propriului ei cadru: cel al legendei epice, ba chiar cel al basmului popular. Astfel, de la unul la cealaltă, se trece de la universal la particular: neamul omenesc se reduce la o anumită familie și numai la una singură; focul, la văpaia din vatra căminului domestic; luarea focului de pe tot pămîntul este transpusă în stingerea tăciunilor dintr-un ținut sau, cel mult, de la un trib, ca în legenda cerkeză amintită mai sus. Focul cel de sus nu mai este decît un fulger concret, la care se poate ajunge și fără părăsirea lumii pămîntești; stăpînul lui nu este Zeul suprem, ci un demon călare pe un mistreț. Acestea, și altele de același tip, sînt divergențe normale, previzibile, care exprimă pur și simplu distanța dintre două genuri literare, fără să angajeze și conținutul mitic, pe care și unul și celălalt îl transmit în felul lor.

Este cu atît mai remarcabil să vedem menținîndu-se nu numai articulațiile schemei de bază, ci și unele forme și imagini care au rezistat, uneori izolat, acțiunii, puternice totuși, a acestei diferențieri de nivel. Iată un exemplu deosebit de izbitor. Ne amintim că Amirani își face rost de foc răpindu-l din singurul loc unde se mai găsește, adică din locuința celor nouă demoni, dintre care mezinul este șchiop. Or, tocmai lui, mai mult decît celorlalți frați, îi răpește eroul nostru focul, pentru că el este singurul care veghează în fapt asupra căminului, avertizîndu-i pe frații săi mai mari asupra neputinței lor, a tuturor, de a face față unui atac bine condus: el se poartă ca veritabilul paznic al focului. Prin betesugul, prin purtarea și prin favoarea de care se bucură din partea lui Amirani (care îl cruță, deși nu prea este inclinat către milostivire), el iese foarte net

în evidență față de ceilalți opt demoni, care alcătuiesc un grup anonim, fără vreun rol aparte. Or, șchiopătutul acestui geniu al focului teluric pare o trăsătură cu totul arbitrară; nimic, în toată povestirea, nu o justifică și nu o motivează. Această infirmitate nu este atestată, după știința mea, decît de două ori în tot cadrul păgînismului georgian: după LA 2, vrăjitoarea, nevasta cea geloasă a tatălui care l-a zămislit și care îi taie zeiței Dali cosițele de aur, este șchioapă; apoi, un mit de întemeiere din cultul sfintului Gheorghe aduce în scenă un șaman olog; și asta este tot. Este vorba, așadar, despre semnul unei puteri magice; dar valoarea aceasta este prea generală pentru a fi hotărîtoare. Pe de altă parte, toate istorisirile legendare sau mitice paralele, povestind expediția întreprinsă de un supraom sau de un zeu împotriva locuinței a nouă demoni, îi atribuie mezinului o infirmitate, mereu aceeași: el e chior (uneori orb). Răpirea focului constituie singura excepție de la această regulă. Așadar, cu prilejul acestui episod, și numai al acestuia, povestitorul a substituit șchiopătutul, lipsei totale sau parțiale a vederii. De ce trebuia ca geniuul căruia Amirani îi răpește focul să fie *șchiop*, și nu fără un ochi?

Cerința aceasta își primește lămurirea dacă o legăm de paralela grecească: toată lumea știe că Hefaistos, căruia Prometeu îi fură focul, după versiunea despre *furtum Lemnium*, este un zeu șchiop. Acesta este însuși epitetul lui firesc, și este lucru rar ca el să fie adus în scenă fără să-i apară pomenit, ba chiar adesea exploatat, și șchiopătutul. Homer merge pînă la a-l arăta drept „un monstru uriaș”:

Vorbi, și de la nicovala-i, uriaș, șchiopînd, se ridică,
Un monstru...

(*Iliada*, XVIII, v. 410—411).

Potrivirea aceasta în diformitate apare tocmai unde era așteptată, ori, mai degrabă, acolo unde nici nu îndrăzneam să o așteptăm. Ea completează într-un alt domeniu, acela al imagisticii, izomorfismul clar, pe care l-am relevat mai sus,

dintre MP și LA. Dar, aducînd un nou indiciu, ea ridică o problemă pe care nu o implicau, în acest stadiu al anchetei, confruntările precedente. Acestea priveau, într-adevăr, unele scheme de evoluție, destul de abstracte, ale căror accesorii erau puternic determinate de constrîngerile sistemului ideologic, ba chiar cosmologic; ele ne duc, după cum se va vedea, aproape pînă la siguranța unui contact vechi și îndelungat între mitologii întregi, fără ca, deocamdată, să trebuiască să ne pronunțăm asupra naturii acestuia — fie ea origine comună, influență a uneia asupra celeilalte, convergență tipologică etc. Dimpotrivă, aici ne aflăm în fața unei asemănări concrete și pitorești, tipul însuși al trăsăturii care se împrumută cu ușurință; pe deasupra, dacă schiopătatul geniului teluric pare îndreptățit, sau cel puțin justificat, în sînul mitologiei grecești, el devine inexplicabil și aberant în contextul georgian. Este deci probabil ca această particularitate să fie rezultatul unui împrumut, făcut, în mod necesar, dinspre Grecia către Caucaz.

Această constatare accesorie nu ne îndreptățește totuși să ne pronunțăm asupra obîrșiei legăturilor de asemănare dintre cele două structuri narrative, așa cum le-am schițat pînă acum: se întîmplă adesea ca două culturi, luînd contact una cu cealaltă, să-și împrumute reciproc imagini, forme sau chiar clișee, pentru a marca domeniul sau personaje pe care le aveau deja în comun. Schiopătatul geniului georgian, stăpîn al focului teluric, nu implică deci în mod automat ca episodul în care figurează să fie datorat unei influențe directe a mitului grecesc.

În schimb, ceea ce rămîne ciudat și cere o explicație este prezența însăși a focului în această legendă georgiană, față de absența lui din toate celelalte. Problema aceasta depășește cu mult tema focului; după tradiția majoritară, Amirani se vădește în orice împrejurare dușmanul și nemicitorul vetrei căminului; LA 15, dimpotrivă, face din el un reînstaurator. Aceasta indică o adevărată metamorfoză a eroului, confirmată prin

mai multe alte inovații: aici, și numai aici, trăsăturile pozitive ale caracterului său îi compensează în mod efectiv aspectul mohorit și de temut, care totuși se păstrează. El acoperă omenirea de binefaceri: îi recuștigă focul și apa. Mult mai puțin sălbatic decât în celelalte versiuni, el intră în legătură cu oamenii și își face prieteni: un întreg tărâm — mitic, e adevărat — se face luntre și punte ca să-i facă rost de tainul de care are nevoie ca să se întoarcă pe pământ. El nu mai este bruta lipsită de inteligență pe care o cunoșteam: în mai multe rinduri, recurge la viclenie, și cu bun c'știg; povestitorul merge chiar până la a-l califica drept „înțelept și viclean“ (de două ori). Schimbarea aceasta de semn nu este un fapt izolat: ea caracterizează, așa cum am văzut, și tradițiile abhaze și cea mai veche variantă armenească asupra lui Artawazd (v. mai sus, pp. 85 — 107).

Cea mai remarcabilă este legătura dintre această preschimbare a eroului și inversarea relațiilor sale cu focul. Trebuie, de asemenea, să trecem în rindul variațiilor însoțitoare semnificative și faptele care urmează:

1. Prezența *apei*, pe care celelalte versiuni nu o cunosc, pierderea și recuștigarea ei, paralele cu episodul răpirii focului.

2. Rolul vulturului, care îl salvează pe erou, pricinuindu-i totuși o mutilare repede tămăduită.

3. În schimb, lipsa cîinelui înaripat Q'urşa, înlăturat din chinul final, cu toată păstrarea mențiunii lanțului tocit, tocirea fiind, în mod normal datorată trudei acestuia.

Cercetarea problemei *focului* ne aduce, la urma urmelor, în situația de a ne întreba asupra prezenței sau a lipsei combinate a *apei* și a *vulturului*, precum și asupra raporturilor lor exacte cu personajul *cîinelui înaripat*, ținînd seama totodată de ansamblul tradițiilor caucaziene, de versiunea insolită pe care am analizat-o mai sus și de mitul lui Prometeu. Legătura dintre vulturul din supliciul grecesc și răpitorul — patrupead sau nu — din gesta georgiană ne va sluji drept fir conducător în cursul acestei noi anchete.

VULTURUL ÎNTRE FOC ȘI APĂ

Să știe Vulturul ce e în fundul puțului?

William Blake, The Book of Thel

Vulturul-fiară și răpitoarele lui Zeus

Am subliniat deja că, aproape în același moment al schemei narative, atât în Caucaz, cât și în Grecia apare un animal fantastic, care aici este un vultur, iar acolo un pui de vultur sau o răpitoare de talie mare.

În ciuda unor funcții hotărît contrare — fapt în care constă, de altfel, punctul cel mai grav, dar și cel mai interesant al problemei — amîndoi au în comun mai multe trăsături destul de însemnate pentru a-l îndemna pe mitograf să dea seama asupra convergenței și a regularității lor. Chiar rămînînd la nivelul alegoriei, adică la acela al inserierii brute a faptelor și al imagisticii utilizate și de o parte și de cealaltă, fără a încerca încă să atingem valoarea lor simbolică respectivă, iată corespondențele care se impun de la sine atenției noastre.

Vulturul grecesc și cîinele înaripat caucazian fac parte integrantă din supliciu: unul, în cea de a treia fază, celălalt, în cea de a doua; primul apare cu titlu de agent principal, cel de al doilea, ca o componentă de neînlocuit a captivității. Funcția vulturului ca instrument de tortură este

vădită; acțiunea cîinelui Q'urşa, binefăcătoare în principiul şi în intenţia ei, nu se arată mai puţin negativă, în rezultatul ei: prizonierul este înălţuit la loc pentru un an întreg. Ar mai putea fi invocate şi versiunile abhaze, care fac din cîinele înaripat un temnicer şi un călău: aşadar, există o tradiţie care îi atribuie un rol apropiat de cel al omologului său grecesc. Aceste două interpretări opuse sînt, de altfel, făcute posibile de ambiguitatea proprie personajului Q'urşa, care comportă un aspect îngrijorător şi întunecat, ca revers al aptitudinii sale de a le veni oamenilor într-ajutor.

Şi unul şi celălalt instaurează, iar apoi asigură periodicitatea chinului, zilnică sau bisăptămînală pentru cel dintîi, anuală pentru cel de al doilea. Vizitele şi ospăţul vulturului, petrecîndu-se o dată sau de două ori pe zi, ritmează şi detaliază, parcă, veşnicia osîndeii. Caracterul ciclic şi nesfîrşit al captivităţii lui Amirani este datorat trudei cîinelui înaripat şi eşecului ei, reînnoit în fiecare an.

Vulturul grecesc ţine de o clasă foarte aparte de fiinţe supranaturale: acoliţi ai lui Zeus, executori şi semne ale voinţei sale, ele manifestă, în ochii oamenilor, sub forma lor animală, puterea divină şi hotărîrile ei. Aceste răpitoare fantastice, oricare le-ar fi specialitatea şi înfăţişarea, sînt trimise de către stăpinul cerurilor spre a-i pune în aplicare sentinţele şi blestemele: sălbaticul vultur înverşunat împotriva lui Prometeu, prădalnicii vînători care se ivesc pe cerul *Orestiei*, cîinii zburători cu ciocul ascuţit care se năpustesc asupra nefericitei Io, Harpiile cu aripi iuţi ca vîntul. Or, cum am arătat mai sus — şi faptul acesta este, de altfel, evident —, cîinele înaripat al lui Amirani aparţine speţei miraculoase de cîini cereşti care se află în slujba Zeului suprem; acesta îi trimite pe pămînt ca să-i pedepsească pe oameni şi, la nevoie, să-i scape de nenorociri. Carnivore zburătoare, laolaltă cu rudele lor de sînge care sînt lupii negri ai „Marelui Zeu“ svan, lor nu

le-ar sta rău în menajeria aeriană aflată la îndemna lui Zeus.

În pofida apartenenței lor, ambii se deosebesc de ceilalți implinitori ai pedepselor divine prin specificitatea lor, ca și cum ar fi fost „detașați” ca să ducă la îndeplinire doar o singură treabă, rațiunea lor de a fi mărginindu-se la intervenția din ultimele faze ale supliciului. Ei ies în evidență prin unicitatea lor: odată vulturul ucis de Herakles, supliciul încetează de la sine, cu acordul lui Zeus; clinele înaripat al lui Amirani există numai într-un singur exemplar, viața lui confundându-se cu rolul pe care îl joacă pe lângă eroul prizonier sau avatarul acestuia, vânătorul răsturnat.

Această singularitate a vulturului grecesc și a cîinelui caucazian este marcată, pentru unul ca și pentru celălalt, prin ereditatea și prin aspectul lor, care îi deosebesc de rubedeniile lor înaripate, chiar dacă toți provin din același bestiar fantastic.

Să vedem ce cuprinde acesta din urmă, așa cum și-l închipuie mitologia grecească. Cu excepția răpitorului trimis să-l chinuie pe Prometeu, aceste crude ființe nu se manifestă decît în grup și nu acționează niciodată izolat: ele „lucrează” cel puțin cîte două; sau mai multe. Toate zboară și sînt înzestrate cu ciocuri de păsări de pradă, sub orice înfățișare ar fi imaginate. De asemenea, toate sînt numite deopotrivă „cîinii lui Zeus”:

Grifonii. Prometeu îi atrage atenția lui Io să se păzească de atacurile lor:

Păzește-te de ai lui Zeus cîini, cu ciocul ascuțit,
Grifonii ce nu latră... (Eschil, *Prometeu înlănțuit*,
v. 803—804).

Harpiile. Hesiod le socotește două la număr; ele

Vrtejurilor vîntului și pajurilor li se-alătură
Cu iuți aripi...

(*Teogonia*, v. 268—269).

Apollonios din Rodos le numește „cățelele marelui Zeus” (*megaloio Dios kynas*, *Argonautice*, II, v. 289). Ivindu-se nu se știe de unde ca să-i răpească bietului Fineu mîncarea, ele

Deodată, ca virtejuri groaznice sau fulgere,
Din nouri, pe neașteptate-n zbor s-au repezit,
Cu țipăt ascuțit năvală dînd... (*ibid.*, v. 267—269)

Ele îi smulg bucatele „cu ciocuri corioate” (*gamphēlcsi*, *ibid.*, v. 188). F. Vian semnalează faptul că *gamphēlai* este un „termen care poate desemna ciocul unei răpitoare”; tot el adaugă că, după scolia la v. 268—269 (b), „*klangē* (din v. 269) evocă de asemenea o răpitoare, dat fiind că aceste păsări au obiceiul să ție înainte de a-și înșfăca prada”¹.

Vulturii vînători care apar în *Agamemnon*-ul lui Eschil sînt doi la număr, unul negru și unul alb:

Doi regi ai păsărilor le apărură regilor
Peste corăbii, unul negru tot, iar celălalt
Cu spate alb... (v. 114—115).

Și aceștia sînt „cîini ai lui Zeus”:

Curata Artemis nu-i poate suferi pe cîinii aripați
Ai tatălui², ce iepuroaica nefătată o uciseră.
Ospățul vulturilor îl urăște... (v. 134—137).

În Caucaz, „cîinii gonaci” care le stau alături divinităților de vază, „lupii negri” din slujba Zeului suprem și „duhurile care ling” din mitologiile armeană și abhază acționează mereu în grup, la fel cum cîinii luptători, a căror amintire a păstrat-o Valerius Flaccus, se năpustesc în formație de luptă alături de caspieni (v. mai sus, p. 144).

Cu toate că ține de același tip de acoliți divini ca și rudele sale cu aripi, cîinele Q'urśa se deosebește de ele prin făptura sa neobișnuită. El este singurul dintre ei care apare asimilat cu totul unei păsări de pradă: este un vultur pur-sînge, cu toată ciudata sa anatomie. Mai multe texte fac din el o răpitoare sau echivalentul acesteia: „Am auzit povestindu-se că un domn îl luase în slujbă ca vultur” (IV 2, v. 13—14). În ciuda acestor afinități și a purității rasei sale, el este de o speță aparte, așa cum bine ne arată un distih din IV 1:

Nici zburătoare, nici cu patru labe,
El e și una și-alta deopotrivă
(IV 1, p. 115).

Același lucru ni-l spune o ghicitoare populară în formă de cîntec:

Nu-i nici cu patru labe, nici o zburătoare...
(IV 18, Svanidze, nr. 42, p. 115).

Una peste alta — un vultur care nu-i totuși un vultur.

Formula aceasta i s-ar potrivi de minuneră pitoarei trimise să-l chinuiască pe Prometeu: „Vulturul — o pasăre care nu-i o pasăre — (...)”³. Iată cum descrie Apollonios din Rodos trecerea vulturului. Argonauții ajunseră să vadă

... în zare prăvălișurile tari
Ale Caucazului, pe unde, cetluit de aspre stînci
Cu lanțuri de nedesfăcut, de-aramă, Prometeu hrănea
Un vultur cu ficatu-i, abătut mereu asupra lui din zbor.
Pe-acesta-n fremăt șuierat, pe seară, l-au văzut zburînd
Pe sus, peste corabie, pe lingă nori; dar chiar și-așa
El toate pînzele le-nvolbură, bătînd din aripi sus.
Căci n-avea doar făptura unei paseri din văzduh,
Ci aripile-i iuți vîsleau cum sînt lopețile de mari.
Și nu la multă vreme-i auziră glasul ce gemea
Lui Prometeu, cel cu ficatul sfișiat: văzduhul tot vuia
De vaier, pînă ce-l zăriră iar grăbind din munți
Pe vulturul cel crîncen, tot pe-același drum
(*Argonautice*, II, v. 1247—1259).

Vulturul lui Prometeu, după cum spune F. Vian, „nu aparține după făptură (*phyên*) speței păsărilor”⁴. El este lovit de o groaznică moștenire, fiind născut din Typhon, monstrul teluric

... ce din umeri
O sută-avea de capete de șarpe, de balaur groaznic,
Tot săgetînd cu negre limbi... (*Teogonia*, v. 824—826)

și din „Echidna cea cumplită”, pe jumătate femeie și pe jumătate șarpe uriaș, ce sălășluiește

... pe dedesubt, în a slăvitei Gaia ascunzișuri.
Acolo jos își are peștera, sub o scobită stîncă,
Departe de nemuritorii zei, ca și de muritorii oameni.
Acolo îi dădură zeii ca să-și aibă casa cea slăvită:
În insula Arime, sub pămînt, rămase crîncena Echidna⁵
(*ibid.*, v. 300—305).

Vom lua seama la curioasa opoziție simetrică prin care se deosebesc vulturul din mitul grecesc și Q'urşa din gesta georgiană: cel dintîi arată aîdoma unei răpitoare din văzduh, dar este născut

din doi monștri subpământeni; cel de al doilea, dimpotrivă, se trage dintr-o pereche de vulturi, dar are înfățișarea unui patruped, iar tărîmul pe care trăiește este ba fața pămîntului, ba lumea subpămînteană.

Dar, oricum, și unul și celălalt sînt niște „cîini înaripați” atît fizic, cît și metaforic. În cazul lui Q'urșă, lucrul acesta a fost evidențiat în capitolul al IV-lea, și nu vom mai reveni aici la aceasta. Cît despre vultur, trebuie să ne referim la formularea lui Eschil:

... Iar cîinele lui Zeus, cel înaripat,
Un vultur sîngeriu, va sfîșia mereu, hulpav,
Din zdreanța mare-a trupului ce-l ai, ca un
Mesean ivit pe nechemate, -ntreaga zi,
Și din ficatu-ți negru se va înfrupta
(*Prometeu înlăntuit*, v. 1021—1025).

Analogia cu cîinele înaripat din Caucaz nu poate să nu fie izbitoare, cu atît mai mult cu cît ea se exprimă cu ajutorul unei duble imagini, după cele două puncte de vedere posibile în privința acestei făpturi duble: un cîine care este înaripat ca o pasăre (*ptēnos kyōn*), sau un vultur care este o fiară sîngerie (*daphoinos aietos*). Mai trebuie totuși să ne asigurăm că nu este vorba despre un simplu clișeu metaforic. Or, nu pare să fie deloc așa, și anume pentru două motive. Mai întîi, pentru că imaginea inițială a „cîinelui înaripat” este imediat specificată și completată prin forma sa inversă, cea a „vulturului-fiară”, ca și cum poetul voia să evoce, să înfățișeze sub dublul ei aspect o reprezentare precisă: nu așa se procedează cu clișeele care au drept funcție doar să înlocuiască o descriere. Apoi, dacă dăm crezare celor din *Thesaurus linguae Graecae*⁶, formula aceasta îi este proprie lui Eschil: *ptēnos kyōn* nu figurează decît în opera lui, și anume doar în două exemple, în *Prometeu înlăntuit* și în *Agamemnon* (v. 135, cf. mai sus, p. 229).

Or, apariția aceasta din urmă este în mod sigur tributară celei dintîi. Este aproape sigur, și în tot cazul un lucru admis de toți comentatorii, că tragedia *Prometeu* este anterioară trilogiei

Orestia. Singurul detaliu asupra căruia se mai discută încă este durata intervalului: *Agamemnon* a fost reprezentată în cel de al doilea an al celei de a LXXX-a Olimpiade, adică în 458 î.e.n.⁷; *Prometeu* va fi văzut lumina zilei înainte sau după 468⁸? Vedem că problema aceasta nu modifică întru nimic succesiunea celor două piese și nu pune în joc anterioritatea lui *Prometeu înlănțuit*. *Ptēnos kyōn* care apare aici are deci prioritate față de cel din *Agamemnon*; în această din urmă piesă, Eschil s-a inspirat deci, oarecum, din sine însuși și a reluat cu bunăștiință termenii pe care îi folosisese prima dată în *Prometeu*. Aceasta a furnizat nu numai expresia „cîinelui înaripat“, ci și ideea „ospățului vulturilor“ (*deipnon aietōn*), care apare în termeni ușor diferiți în versul 1024 din *Prometeu* și în versul 138 din *Agamemnon*. De ce această reluare, aplicată de astă dată unor ființe care nu sînt de aceeași specie cu vulturul prometeic? Aceasta, pentru că aici „cîinii înaripați“ evocă niște imagini de vinătoare. Într-un foarte frumos studiu asupra *Orestiei*, P. Vidal-Naquet a scos în evidență cvasi-obsesia provocată de recurgerea neîncetată la vocabularul, la imaginile și la uneltele vinătorii⁹. *Ptēnoi kynēs* sînt la loc de cinste lingă „plasa“ care-l ține prins pe Agamemnon, lingă urmărirea la care-l supun Eriniile pe Oreste, lingă „vinătorii cu scut“ care asaltează cetatea Troiei, ai căror copii vor fi stirpiți, așa cum fuseseră și iepurașii aflați încă în pîntecele iepuroaicei, de către vulturii lui Zeus (*Agamemnon*, v. 120 și 135—138) etc.

Așadar, nu imaginea vinătorii a fost exploatată pentru a ajunge la *ptēnos kyōn* al lui Prometeu, ci invers. Trebuie deci să luăm în considerație semnalmentul pe care ni-l oferă formula și să-l tratăm ca atare; ea a putut să-i fie inspirată lui Eschil de o reprezentare conceptualizată deja, care vedea însă efectiv în vulturul ne-vultur al lui Prometeu un cîine înaripat, un vulturfiară. Ipoteza aceasta mi se pare de natură să fie confirmată prin faptul că dosarul caucazian recurge la cîinele înaripat: imaginea poetică se

referă în ultimă analiză la ideea unei ființe mixte, deopotrivă patruped carnivor și pasăre a văzduhului. De altfel, nu este un lucru surprinzător ca vulturul lui Prometeu, cu niște părinți atât de potrivnici naturii și de multiformi ca Typhon și Echidna, să țină în același timp de două specii animale.

Noțiuni ornitologice caucaziene

Oricare i-ar fi natura, unică sau multiplă, sau înfățișarea, ținând sau nu de două feluri de viață, vulturul grecesc li se opune cu tărie rudelor sale din Caucaz prin elementul de care se află legat: el ține, aproape prin substanța lui, de focul ceresc. Dintre toate făpturile, doar lui singur îi este dată însușirea de a se putea uita drept în soare fără vreun neajuns. El își ucide acei pui care nu se arată în stare să facă față încercării. Legătura dintre el și soare este marcată în însăși ființa sa, după cum o dovedește înnoirea solară la care îl constrânge fiziologia sa puțin obișnuită: ajuns greoi de pe urma poverii anilor, nemaifiind în stare să se înalțe în zbor spre cer, el scapă de rușinoasa tîrîre care pare să-i fie hărăzită de acum înainte doar făcînd o adevărată cură de soare. O ultimă efortare îl smulge gravitației terestre și îl urcă pînă în cer, în apropierea soarelui, a cărui vîlvătaie îi arde penele. Întărit și întinerit de pe urma acestei „helioterapii“, plin de o nouă vlagă ruptă din soare, el își recapătă vigoarea și recucerește spațiul ceresc, pînă la următoarea-i decădere ¹⁰. Această regenerare, dobîndită prin încărcarea bateriilor sale solare, face din el o ființă de aceeași substanță cu focul din cer. De altfel, grecii știau bine acest lucru și îl calificau, ca și pe Prometeu, drept *pyrphoros*, „purtător al focului“, după cum ne-o atestă, de pildă, un fragment din Eschil, care aseamănă fulgerul cu *pyrphoroi aietoi*, cu „vulturii cei purtători ai focului“ ¹¹.

În ipoteza că am lua *ad litteram* formula lui Eschil (*ptēnos kyōn*) și i-am acorda vulturului prometeic o componentă canină, aportul acesta nu slăbește întru nimic legătura ontologică dintre „răpitoarea-fiară” și focul ceresc. Clinele mitic este, într-adevăr, unul și același lucru cu constelația care îi poartă numele, a cărei stea cea mai strălucitoare, Sirius, este numită „astrul purtător de foc” (*pyrphoros astēr*). Grecii și-o reprezintă „sub chipul unui cline care sare, cu limba atîrînd, cu ochii bulbucăți și capul înconjurat de raze ca de soare”¹².

În schimb, clinele înaripat Q'urşa se află pus în strînsă legătură cu *apa* de speţă cerească, anume cu ploaia. Ştim că imnul care-i cîntă păţaniile însoţeşte un ritual menit să aducă ploaia. Ba este chiar de ajuns să se cînte imnul care-l slăveşte, pentru a „răsturna” vremea şi a face să plouă. Afinităţile lui fireşti îl aşază deci la polul opus faţă de vulturul-fiară al lui Prometeu.

De asemenea, ornitologia mitică a georgienilor orientează cu totul altfel decît în Grecia simbolistica vulturului: departe de a-i fi închinat focului solar, el se arată a fi, dimpotrivă, de nedespărţit faţă de apă. Ba mai mult, în loc să-şi limiteze sălaşul la cerul empireu, el se arată la fel de la largul său şi în contact cu apa subterană. Prin aceasta, el se opune totodată „Fenixului” georgian, coborîtor în linie dreaptă din mitologia grecească, şi vulturului uriaş, acestuia din urmă însă pentru motive inverse. Să urmărim mai precis toate mecanismele acestea care dau viaţă bestiarului fantastic al georgienilor, după ce ne vom fi asigurat în privinţa speciilor reale sau imaginare la care recurg aceştia.

Legenda lui Amirani şi cea a „vînătorului răsturnat” dau dovadă de eclectism în alegerea răpitoare din care fac să coboare clinele înaripat Q'urşa. După majoritatea versiunilor, se socoteşte că acesta se trage dintr-o „acvilă”, *arc'ivi*, *Aquila chrysaetos fulva*, care în Europa poartă numele de „acvilă mare regală”; alteleori însă, dintr-un „vultur”, *orbi*, *Gyps fulvus fulvus*; mai arareori, dintr-o

„gaie“ sau dintr-un „uliu“, *kori*, *Accipiter gentilis*; în fine, o singură dată, dintr-un „corb“, *q'orani* (și nu o „cioară“, *q'cavi*), *Corvus corax*, corbul mare, negru, de munte. Asemănarea aceasta din urmă a fost cu siguranță provocată de blana cea neagră pe care imaginația populară i-o atribuie indeobște lui Q'urşa și pe care o reflectă însuși numele pe care el îl poartă (v. mai sus, p. 148, despre „Q'urşa cel negru“). Este oare vorba despre specii realmente concepute ca diferite între ele, caz în care diversitatea lor ar trebui să aducă după sine unele ajustări în cadrul miturilor în care apar, sau doar despre o confuzie destul de răspîndită, fără vreo consecință pe plan simbolic?

La drept vorbind, nesiguranța sau imprecizia în denumirea speciilor nu le aparține numai țărănilor sau povestitorilor de basme; etnologii sau chiar zoologii au și ei uneori parte de ele. Se pare că georgienii, în general, se îngrijesc destul de puțin să fie riguroși în acest domeniu, mai ales cînd este vorba despre păsări. Și sînt necesare cercetări destul de îndelungate și de minuțioase pentru a face lumină în această privință ¹³.

Cît despre „vulturul comun“, *orbi*, răpitoarea cea mai des amintită în locul acvilei, soluția este neîndoielnică: la fel ca multe alte neamuri, georgienii îl confundă cu ușurință pe primul cu cea de a doua, numind „vultur“ ceea ce este de fapt o acvilă, dar niciodată invers.

Faptul este notat deja de către lexicograful Saba Orbeliani, din veacul al XVII-lea: cuvîntul *orbi* este folosit și pentru a denumi acvila, ba chiar, în unele cazuri, pentru păsările mari de pradă, în general ¹⁴. Nu este vorba atît despre o confuzie generalizată, cît despre un fel de taxonomie practică: vulturul are o anvergură considerabilă, zboară la fel de sus, ba chiar, uneori, mai sus decît acvila, și, chiar dacă arată o anumită predilecție pentru cadavre, nu disprețuiește totuși prăzile vii (*Mat. faună*, I, p. 106). O doctrină empirică asemănătoare își face simțite efectele și la grecii din antichitate, care confundă și ei cele două specii de mai sus ¹⁵.

Dificultatea nu-și are obârșia numai în șovăielile semantice datorate informatorilor și specialiștilor; chiar și noi înșine, cei ce studiem miturile, sintem în parte vinovați pentru aceasta, dat fiind că avem prea adesea tendința să confundăm două mecanisme, de altfel bine deosebite, cel al *denominării* și cel al *desemnării*. În Caucaz, principiul asimilării pare a fi următorul: este socotită drept o *acvilă* și este concepută ca atare cea mai mare pasăre răpitoare din ținut, oricare ar fi numele prin care este ea desemnată. Lucrul acesta nu este valabil, firește, decît la nivelul dispozitivului mitic. Astfel, *kori*, „uliul“ (*Accipiter gentilis*), ajunge să conoteze „regele păsărilor“. Termenul este aplicat, într-adevăr, de către țărani „șcimului comun“ (*Buteo buteo*), foarte des întîlnit în zonele submontane din care provin miturile care îl așază în locul acvilei¹⁶. El are aceeași alură de zbor, iar anvergura lui poate atinge un metru și optzeci de centimetri. Or, în cadru simbolic, *kori*, cu toate că denumea inițial „uliul“, este de-a binelea perceput și conceput ca reprezentînd „pasărea regală“, *acvila*, fără vreo ambiguitate posibilă; iar aceasta datorită unei duble alunecări semantice: una, concretă, de la „uliu“ la „șoim“, iar cea de a doua, simbolică, de la „șoim“ la „acvilă“.

Aceasta îl opune „Fenixului“ georgian, *piniksi*. Acesta aparține domeniului pe care l-am putea numi „al superstițiilor savante“. Credința în el provine din mitologia greacă, prin intermediul unor învățați medievali; dar adevărata lui origine le era necunoscută principalilor împricinați, care socoteau *piniksi* drept o zburătoare reală, chiar dacă supranaturală. Iată ce spune despre el Saba Orbeliani:

Piniksi. Se numește astfel o pasăre care, atunci cînd îmbătrînește, adună lemne, se așază deasupra lor și suflă în ele pînă iau foc și arde o dată cu ele. Dar în cenușa ei se află ceva ce, sub influența căldurii soarelui, se prefăce într-o larvă (*mat'l*) și crește, făcînd să renască aceeași pasăre (Saba, col. 687).

Acest ecou îndepărtat, dar fidel, al mitologiei grecești aduce o variantă interesantă a tehnicii aprinderii focului: Fenixul georgian își folosește propria suflare pentru a ațîța rugul, o metodă pe care autorii antici par să nu o cunoască; aceștia menționează doar influența spontană a soarelui, bătutul sau frecatul din aripi.

Bestiarul mitic al georgienilor cunoaște așadar o pasăre care *renaște* datorită căldurii unui *foc de origine cerească*. Ea i se opune astfel cu tărie vulturului uriaș care, invers, *decade* prin înghițirea de *apă de pe pământ*. Răpitoarea aceasta, *Aegipius monachus* L., numită în georgiană *svavi*, cea mai mare ce poate fi întâlnită în Caucaz, e uneori confundată cu un alt uriaș al cerurilor, „gypaetul“, *k'raviç'amia*. Asupra lui se pomenesc următoarele credințe:

Păstorii din ținut spun că vulturul răpește uneori cite un miel, fapt deloc imposibil. Iată de ce păstorii — cel puțin după spusele lor — presară sare pe leșul pe care îl mănincă vulturii. Apoi, aceștia beau atîta apă, că nu mai izbutesc să-și ia zborul de pe pământ, iar păstorilor nu le mai rămîne decît să-i ucidă cu ciomegele (*Mat. faună*, I, p. 106).

Vulturul cel mare apare deci ca un *anti-Fenix* el avînd toate trăsăturile inverse față de un Fenix. Or, acvila li se opune totodată și acestor două ființe de semn contrar, și rudei sale grecești. Iată și de ce:

Acvila (*arc'ivi*). Se spune despre ea că, în cel de al cinci sutelea an al ei, întinerește lăsîndu-se să cadă din înaltul cerului, renăscînd prin căderea sa în adîncul apelor (*Saba*, col. 31).

Același lexicograf din sec. al XVII-lea formulează în altă parte această potrivire dintre acvilă și hidrosferă, identificînd-o cu una dintre cele mai mari răpitoare din Europa, în afara vulturului uriaș, cu „pygargul“ cu coada albă:

Pygargul (*psovi*). În zilele noastre țărani îl numesc pe acesta „acvilă“ (*arc'ivi*) (col. 694).

Or, acest uriaș al văzduhului, *Haliaetus albicil'a*, se arată de nedespărțit față de apa de pe pământ,

din două pricini aparte. În primul rînd, datorită predilecției lui pentru șederea în locuri acvaticе și felului în care își procură hrana: el locuiește pe țărmul mării, pe malurile unui rîu sau ale unui lac, unde se ocupă cu pescuitul, din care și scoate cea mai mare parte din tain. Apoi, însuși numele pe care i-l dau țăranii, cuprinzînd în mod cert rădăcina „apei“, *ps-ovi*, nu sună a cuvînt georgian și nu poate fi explicat numai pe baza elementelor din caucaziana de sud; termenul acesta trebuie să fi fost luat din caucaziana de nord, din cerkezul *psy*, „apă“, sau din ubykhul *psa*, „pește“ (acest din urmă vocabul venind, în ultimă analiză, din rădăcina **ps-*, „apă“). Mai probabilă îmi pare originea cerkeză.

Acvila georgiană se află deci în strînsă relație cu apa pămînteană, ca și vulturul, dar pentru rațiuni inverse față de el, și la polul opus față de pasărea Fenix și de acvila grecească, legate de focul ceresc. Ea împărtășește cu acestea două din urmă însușirea de a renaște, invers față de vultur, care decade, merit unei pieiri în mod derizoriu terestre. În ansamblu, aceste păsări uriașe — aici, toate supranaturale, de vreme ce ne aflăm pe planul mitului — se diferențiază sub întreitul raport dintre *foc* și *apă*, dintre *cer* și *pămînt*, dintre *renaștere* și *decădere*.

Constatăm deci că acvila georgiană răstoarnă cea mai mare parte a trăsăturilor proprii rudei sale grecești: ea renaște printr-o cufundare în apa terestră, în care se lasă să cadă din înaltul cerului, pe cînd cea de a doua ajunge la același rezultat înălțîndu-se, dimpotrivă, de la pămînt pînă la focul din cer.

În fapt, acvila caucaziană se mișcă la fel de ușor în ambele mase de apă, singurele cu statut ontologic: în cea de sus, în pînza de apă pe care o cuprinde cerul și din care cade ploaia, ca și în cea de sub pămînt, de unde izvorăsc rîurile și lacurile. Știm că lumea intermediară, în orice privință am cerceta-o, nu se definește decît în raport cu cele două țărmuri extreme, cel ceresc și cel subpămîntean. Trei fenomene sînt de ajuns

spre a epuiza inventarul ființelor și entităților care o populează. Din procesul *întîlnirii* acestora rezultă hidrosfera, focul pămîntesc, omenirea etc.; din cel al *medierii*, vatra căminului casei, ca și combinațiile de tip „cîine ceresc”, lup (deopotrivă solar și terestru), corb etc.¹⁷; din *trecerea* de la o extremă la cealaltă, soarele și luna, dar și acvila. Aceasta își îndeplinește, într-adevăr, ciclul între apa de jos și cea de sus, dar numai cea dintîi îi face bine — invers decît pentru soare, care trebuie să scape de apa subpămînteană pentru a se urca din nou pe cer. Această afinitate a răpitoarei cu pînza de apă de jos este marcată prin următoarea credință: se știe că patru sînt „stăpînii vînatului”, care ocrotesc diferitele specii sălbatice. De pildă, Dali protejează „vînatul cu coarne”; Cxekiș Angelwez — restul carnivorelor, în afara lupului. Or, acvila, alături de păstrăv, este pusă sub protecția geniului Apsat. Atare ciudată îmbinare își află de la sine explicația dacă ținem seama de legătura ontologică dintre răpitoare și apa subpămînteană, a cărei simplă emanație sînt rîurile¹⁸.

Focul ceresc și apa subpămînteană

Opoziția fundamentală dintre acvila georgiană și cea a grecilor aruncă o nouă lumină atît asupra aversiunii lui Amirani față de foc, cît și asupra redobîndirii apei subpămîntene, care apare în LA 15. Ne aducem aminte desfășurarea faptelor: marele balaur subpămîntean l-a înghițit pe erou și se întoarce pe tărîmul său. Amirani iese din pîntecele lui și o pornește prin lumea aceasta necunoscută. Oamenii care trăiesc în ea au rămas fără apă, la care nu pot ajunge, fiind opriți de un balaur. Vom lua aminte că stăpînirea pînzei de apă subterane de către un balaur este întru totul conformă cosmologiei georgiene: cel care, sub pămînt, controlează după placul lui debitul apelor este un balaur, care provoacă seceta cînd le oprește sau inundațiile cînd i se

năzare să le dea drumul de tot — un fenomen pe care georgienii îl numesc „potop”¹⁹. Amirani îl ucide, îi redă apa omenirii mitice de sub pământ, apoi se întoarce iarăși la fața pământului, călare pe o acvilă uriașă care îi poartă recunoștință pentru că i-a salvat puii, cu care se hrănea îndeobște balaurul. Bineînțeles, acesta este un motiv de basm foarte răspândit, mai cu seamă la caucazienii din nord-vest — cerkezi și abhazi —, ca și din nord-est, în Daghestan. Mai multe versiuni pot fi găsite în ciclul Narților, unde peripeția îi este atribuită lui Sosryko (*Sasryq'o'a*) de către abhazi, și lui Batraz (*Bataraz*) de către kabarzi²⁰. Dar, cu toate acestea, sub o asemenea banalitate literară se găsește o lectură inversă a mitului lui Prometeu. Știm că acesta este un procedeu scump autorului lui LA 15: el exprimă ceea ce are de spus apelând la uriașul rezervor al basmelor populare. Schema mitică pe care trebuia să o trateze admitea un atare fel de transpunere, iar el s-a folosit de ea după obiceiul său, având bună grijă să o lege de un cosmologem fundamental. Vom vedea, de altfel, puțin mai departe că legătura cu mitul grecesc este întărită prin recurgerea la un document mult mai puțin contestabil.

Firește, această *interpretatio Graeca* a unei teme folclorice nu-și poate găsi locul aici decât pentru că motivul figurează într-o poveste care se poate suprapune ea însăși, în parte, sau este cel puțin comparabilă cu mitul lui Prometeu, conținând sfidarea lui Dumnezeu, întreitul chin etc. Ea este cu atât mai admisibilă cu cât povestitorul lui LA 15, așa cum am arătat deja, nu lasă nimic la voia întâmplării, iar transpunerile sale, chiar și cele mai neașteptate, dau dovadă de o conștiință foarte vie asupra intențiilor profunde ale mitului inițial sau ale schemei mitice după care acesta operează. Acceptând pentru moment această ipoteză — pe care, să reamintim, o vom vedea îndată confirmată —, să examinăm în ce fel se articulează redobândirea de către Amirani a apei subpământene și răpirea focului de către Prometeu²¹.

LA 15: O omenire nepămînteană, mitică, și-a văzut răpit liberul acces la apa subpămînteană de către o ființă fantastică, și ea subpămînteană, stăpîină asupra elementului acvatic. Amirani îi face pe oameni să recapete folosința apei, de care fuseseră lipsiți. În urma acestei binefaceri, el primește ajutorul unei acvile subpămîntene.

MP: O omenire încă mitică — pe vremea aceea oamenii și zeii mai trăiau încă de-a valma (cf. *Teogonia*, v. 535) — este lipsită de focul de obîrșie cerească, datorită celui ce îl stăpîinește, Zeus. Prometeu le redă oamenilor focul ceresc pe care îl pierduseră. În urma acestui fapt, care, în ochii lui Zeus, este o fărădelege, el este chinuit de un vultur, legat prin substanța lui de focul din cer (*pyrphoros*).

Ne aflăm tocmai în prezența aceleiași scheme mitice, care dă însă prilej unor lecturi inverse una față de cealaltă, după cum este vorba despre caucazieni sau despre greci.

Fiecare povestire este ca o oglindire inversă a celeilalte. Acest lucru poate fi înfățișat în următorul tabel:

LA	} o acvilă	{	subpămînteană	} pe erou	{	ca răsplată
MP			il ajută			
			cerească il			ca pedeapsă
			chinuie			

LA	de pe urma unei binefaceri	{	legate de cucerirea	{	apei subpămîntene	
MP	de pe urma unei fărădelegi				focului ceresc	

LA	{	de care omenirea mitică a fost lipsită	{	subpămîntene
MP				cerești
		datorită unei ființe supranaturale		

LA	{	stăpîină	{	a apei subpămîntene
MP				a focului ceresc

Fie că sînt considerate în absolut, adică independent de problema care ne interesează, sau, dimpotrivă, în legătură cu ea, este vădit că aceste două secvențe mitice se află într-un raport de simetrie inversă. Vedem, de asemenea, prea bine unde se află factorul inversiunii: el este constituit de poziția contrară a acvilei în sistemele simbolice din Grecia și din Caucaz. Să presupunem, pentru a simplifica lucrurile, că vechii mitologi colchieni sau svani (*Suanoi* din antichitate) au dispus de o temă narativă care trata despre răpirea focului, pornind de la modelul grecesc — fapt care nu este deloc imposibil — și că ei au întreprins adaptarea acesteia la propriul lor cadru. Ei ar fi avut în mod necesar de înfruntat următoarea problemă: ce să facă cu acvila, imposibil de despărțit de mitul lui Prometeu? Ei nu puteau, datorită constrîngerilor impuse de dispozitivul lor simbolic, să integreze într-o povestire centrată asupra focului o pasăre răpitoare care, la ei, nu putea fi despărțită de apă. Pentru a păstra totuși și acest element deopotrivă imposibil de evitat și de neexploatat, le mai rămînea o singură soluție: să procedeze la o fisiune a temei inițiale, tratînd separat răpirea focului și participarea acvilei. De aici, și episodul redobîndirii focului, ajuns, în stadiul final pe care îl înfățișează LA 15, un fel de basm popular. Cît despre acvilă, știm că georgienii nu pot să o conceapă și să o aducă în scenă fără să o lege de apa subpămînteană, de care depinde prin însăși ființa ei, la fel de puternic ca și răpitoarea grecească, de foc: pătrunderea ei în povestire aduce automat după sine o transpunere „în cheia apei”²², după izbutita expresie a lui Lévi-Strauss. De aici, și procesul de inversare al cărui mecanism abia l-am definit, și tot de aici și nevoia de a dubla elementul „foc” prin corespondentul său din domeniul „apei”.

Era inevitabilă o completare a cuceririi focului prin cea a apei, spre a le oferi funcțiilor acvilei răgazul de a se înfățișa complet răsturnate. Doar prin intermediul eliberării lacurilor subpămîntene se pot instaura între erou și acvilă raporturile

inverse față de cele caracteristice mitului grecesc, după schema de transformare dezvăluită mai sus. Tema recuceririi focului a acționat ca un catalizator, dislocînd, recompunînd și metamorfozînd elementele sistemului în care este introdusă, fără a fi ea însăși cituși de puțin modificată, așa după cum ne-o atestă menținerea ei în LA 15. Acest complex proces a dus la formarea, pe baza materiei grecești, a unei versiuni mixte, a cărei resurgență îndepărtată o constituie LA 15. La modul mai general, mecanismul lui poate da seama asupra raporturilor reciproce dintre cele două serii mitice, oricare ar fi natura lor exactă: împrumut, convergență, origine comună, dezvoltări paralele sau contrastante etc.

Așa stînd lucrurile, nu trebuie să trecem cu vederea caracterul excepțional al acestei duble apariții: tratarea laolaltă a celor două teme, cea a focului și cea a apei, orînduite într-un diptic. Căci, în esență, gesta lui Amirani, așa cum a ajuns ea pînă la noi — lăsînd la o parte LA 15 —, trebuie să fie rezultatul unei lecturi caucaziene „în cheia apei“. După cum vom vedea mai departe, această transpunere explică majoritatea trăsăturilor divergente care opun legende georgiene mitului grecesc. Înțelegem mai bine, de pildă, de ce eroul purtător al focului este conceput în Caucaz drept un hotărît dușman al focului și de ce ciinele înaripat a devenit aici un aducător de ploaie devotat celui osîndit, în locul unei răpitoare *pýrphoros*, înverșunată să-l chinuiască. Poate că tot aici trebuie căutată și originea remarcabilei disparități dintre lipsa de inteligență de care dă dovadă Amirani și excesul de deșteptăciune propriu lui Prometeu, dintre relativa înclinare spre fapte rele a celui dintîi și filantropia celui de al doilea.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, trebuie să ne așteptăm să descoperim, în schimb, în LA 15 unele însemnări care, totodată, opun această versiune tuturor celorlalte și păstrează o urmă a unor trăsături atestate în mitul lui Prometeu. Or, am văzut că acesta și este cazul; numai și numai în

această variantă eroul georgian se dedă unor fapte de neînțeles dacă le punem în legătură cu înfățișarea obișnuită a lui Amirani, dar foarte firești dacă sînt raportate la Prometeu: în loc să renege focul, el li-l redă oamenilor care-l pierduseră; în două rînduri, apelează la viclenie în loc să se bazeze pe mijloacele sale obișnuite, alcătuite din brutalitate și violență; dă dovadă de o dezinteresată iubire de oameni izbăvind de lipsa apei un ținut omenesc aflat la ananghie. E adevărat că este vorba despre o omenire nepămînteană, care sălășluiește pe un tărîm suprafiresc; dar vom lua seama că și cu Prometeu lucrurile se petrec la fel: oamenii pe care-i ocrotește nu sînt contemporanii noștri, ci aparțin unei vîrste încă mitice, în care zeii și muritorii se mișcau pe același tărîm. Aceste variații concomitente ne indică faptul că tema recuceririi focului nu figurează în LA 15 cu titlul unui motiv de basm venetic. În caz contrar, pătrunderea ei în povestire n-ar fi adus cu sine acest șir de modificări, inexplicabile dacă prezența ei ar fi avut numai o funcție ornamentală, menită doar să dea mai multă savoare romanului. Atunci ea n-ar fi exercitat nici o acțiune asupra celorlalte părți ale legendei.

Existența acestui diptic, fie el și într-un singur exemplar, ne îndeamnă să credem că LA 15 a păstrat amintirea — foarte deformată de-a lungul remanierilor și prefacerilor care vor fi fost operate în decursul a două milenii — a unei versiuni caucaziene arhaice în care se aflau imbinat și *răpirea focului și recucerirea apei*. În sine, acest fapt nu este deloc imposibil, iar materialul caucazian ne-a mai rezervat destule alte surprize. Dar mai vedem și ce implică o atare ipoteză. Dacă o păstrăm, fie și cu titlu experimental, trebuie să admitem totodată că vechii mitologi din Colehida și din Svanetia au avut la îndemînă în mod simultan două tradiții inverse una față de cealaltă. Deci, că pe țărmurile de răsărit ale Mării Negre aveau curs deopotrivă și o lectură „în cheia focului“, și una „în cheia apei“ pe baza aceleiași scheme mitice. Sîntem astfel aduși să bănuim că în Caucazul din

antichitate exista pe de o parte o legendă care furniza o imagine „avers“ a mitului lui Prometeu (cu răpirea focului ceresc și cu o acvilă „purătoare de foc“) și, pe de altă parte, o legendă care oferea, ca un „revers“, reflexul simetric al celei de mai înainte și presupunea cucerirea apei pămîntene, cu o acvilă asociată elementului acvatic.

Dacă nu vom descoperi acești doi martori, tot ceea ce precedă rămîne doar o pură speculație. Or, existența primului nu poate fi pusă la îndoială. O întreagă tradiție grecească atestă faptul că locuitorii Caucazului cunoșteau și socoteau drept al lor un mit asemănător cu cel al lui Prometeu grecesc. Mai mulți autori ai antichității erau chiar convinși că legenda aceasta se născuse în ținuturile Caucazului, de pildă Strabon, Flavius Arrianus, Filostrat etc.²³ După Duris din Samos, citat de scoliastul lui Apollonios din Rodos²⁴, personajul eroului încătușat era atît de popular la băștinașii din Caucazul de Apus, încît ei refuzau să închine un cult lui Zeus și Atenei, care erau ținuți răspunzători pentru chinul lui; aceștia celebrau în schimb cultul lui Herakles, în care îl vedeau pe eliberatorul prizonierului și pe ucigașul acvilei-călău (aceasta, în sec. III î.e.n.). Flavius Arrianus, care a explorat Pontul Euxin prin anii treizeci ai secolului al II-lea e.n., notează că în apropiere de Dioscurias din Colchida²⁵ i s-a arătat un munte pe care, după tradițiile locale, fusese încătușat Prometeu:

Și ne-a fost arătată o creastă a Caucazului — pe nume Strobilos — unde miturile spun că Prometeu a fost atîrnat în lanțuri de către Hefaistos, la porunca lui Zeus²⁶.

Filostrat (sec. II e.n.) povestește în legătură cu lanțul Caucazului:

Iar muntele se află cuprins în miturile barbarilor — lucruri pe care și grecii le cîntă despre el: cum că Prometeu ar fi fost înlănțuit acolo pentru iubirea lui de oameni, și că un alt Herakles — căci nu vor să fie cel teban — n-ar fi răbdat aceasta, ci ar fi săgetat pasărea pe care o hrănea Prometeu cu rărunchii săi; iar unii zic că ar fi fost înlănțuit într-o peșteră, pe care-o și arată încă în piciorul muntelui, iar Damis [un prieten al lui Apollonios

din Tyana] spune că lanțurile mai sînt încă prinse de stînci de nu-ți vine ușor a crede cît sînt de mari; alții însă [zic] că [Prometeu a fost încătușat] pe creasta muntelui. Iar creasta are două vîrfuri, și ei spun că ar fi fost legat cu mîinile de ele, deși între ele se află nu mai puțin de un stadiu [cca. 200 m]: atît era el de mare! Cît despre pasăre, un vultur, cei ce locuiesc înspre Caucaz îl socotesc vrăjmaș și cuiburile, cîte și le fac vulturii sus pe steiuri, le ard cu foc, trăgînd cu săgeți aprinse, iar împotriva lor pun lațuri zicînd că-l răzbună pe Prometeu: atît de tare i-a copleșit mitul ²⁷.

Este deci sigur că la locuitorii din Colchida circula o versiune „directă” a mitului grecesc, socotită drept autohtonă. Mai rămîne cel de al doilea martor, lectura „în cheia apei”. Vom vedea că și ea e bine atestată, pe aceleași locuri și în aceeași epocă.

Interpretatio Scythica

Scoliaștul lui Apollonios din Rodos enumeră (în legătură cu *Argonauticele*, II, v. 1248—1249) mai multe tradiții care privesc supliciul lui Prometeu, mai cu seamă următoarele:

Varianta I: Prometeu a fost înălțuit sus pe Caucaz, iar un vultur îi sfișia ficatul. După *Descrierea Libiei* a lui Agroitas (Cartea a III-a) ²⁸, tradiția aceasta se bazează pe următoarea poveste: riul care, la revărsări, distrugea cele mai frumoase ținuturi din țara lui Prometeu se numea „Vultur” (*Aietos*); cît despre ficat, mulți îl socotesc drept simbolul rodniciei pămîntului. Cînd Herakles a abătut albia riului prin lucrări de irigație, locuitorilor de acolo li s-a părut că vulturul a fost nimicit și că Prometeu a fost eliberat din fiare.

Fragmentul din Agroitas citat de scoliașt nu menționează locul de obîrșie al acestei tradiții. Totuși, este limpede că ea provine chiar din țara unde se presupune că se petrecea supliciul lui Prometeu, adică din Colchida, de vreme ce acolo vor arunca Argonauții ancora.

Cea de a doua variantă este mai explicită și precizează că este vorba despre un ținut din Scitia:

Varianta II: Herodor din Heracleea²⁹ relatează următoarea legendă privitoare la lanțurile lui Prometeu: Prometeu era un rege al Scitiei. El nu dispunea de mijloace îndestulătoare spre a le asigura hrana supușilor săi, pentru că un riu pe nume „Vultur“ (*Aietos*) le distrugea recoltele prin revărsările sale. Iar sciții își puseră regele în fiare. Herakles a izbutit să lege fluviul acela de mare. De atunci, în acel popor a rămas sădită credința că Herakles ucisese vulturul și îl eliberase pe Prometeu din fiare.

La prima vedere, și fără a recurge la reperele străine lumii grecești, iată o transpunere al cărei principiu pare vădit: este vorba despre o prefacere de tip euhemerist, în modul „raționalismului ionian“³⁰. Componentele supranaturale ale vechiului mit sînt toate reinterpretate într-un cadru pur realist. Prometeu nu mai este decît un rege-om, dar, e drept, unul exotic. Neizbinda lui, cu totul fără voie, nu se datorează decît unei catastrofe naturale, unei anomalii a rețelei hidrografice: riul care udă acele ținuturi se revărsă aprig peste ogoarele cultivate, în loc să curgă înspre mare. Vulturul supliciului nu mai este decît un nume. Cataclismului pe care îl încarnează i-a fost totuși păstrat caracterul său ciclic, tipic răpitoareii prometeice: riul „vultur“ se manifestă în fiecare an, după cum strămoșul său supranatural o făcea în fiecare zi. Cît despre semizeul Herakles, însușirile lui supraomenești au fost reduse la competența unui fel de inginer de drumuri și poduri. În ansamblu, privită în ea însăși, această greoaie adaptare evocă intervenția depoe-tizantă și neîndeminatică a cine știe cărui Voltaire medieval. Și, de fapt, chiar aceasta trebuie să fi și fost intenția transpunătorului, care a aplicat un procedeu pentru care mai cunoaștem destule alte exemple. Dar activitatea raționalizatoare a învățatului sau a istoricului grec s-a exercitat asupra unei materii mitice deja elaborate și ori-

ginare de pe țărmurile Mării Negre. Confruntată cu sistemele simbolice valabile în Caucaz și cu punerea lor în practică în gesta lui Amirani, ea se arată de nedespărțit față de o tradiție autohtonă îndeajuns de viguroasă spre a da naștere încă și astăzi unor istorisiri legendare și spre a susține unele credințe încă vii.

Să remarcăm mai întâi că laborioasa explicație a scoliastului (sau a izvoarelor sale) comportă mai multe trăsături „amiraniene”. Prometeul „scitic” domnește asupra unui ținut pămîntesc: se știe că o întreagă tradiție caucaziană îl aseamănă pe eroul înlănțuit cu un „rege”. Așa procedează mai multe variante georgiene și cerkeze, precum și totalitatea versiunilor armenesti asupra lui Artawazd. Punerea în fiare de către însuși poporul său este atestată de mai multe legende cerkeze. Domnia nefericitului suveran este pusă în legătură cu imposibilitatea muncilor agricole, o împerechere pe care o transpun, sub forme foarte diferite, și versiunile cerkeze, pe de o parte, și cele georgiene și abhaze, pe de altă parte — acestea din urmă prefăcînd imposibilitatea într-o simplă inutilitate: belșugul exclude orice strădanie de a mai produce.

Dar, îndeosebi, această mărturie antică face să apară drept indiscutabilă realitatea mecanismului de inversare scos în evidență pînă acum numai pe baza unei legende culese în veacul al XX-lea. Avem acum dovada că în sec. II e.n. aceeași istorisire mitică putea da prilej la două lecturi simetrice: una în „cheia focului”, cealaltă în „cheia apei”. Interpretarea „scitică” oferită de scoliast dă la iveală un proces de transformare care diferă totodată și de mitul clasic al lui Prometeu, și de prefacerea înfăptuită de povestitorii georgieni. Dar esențialul rămîne același: apa terestră ia locul focului ceresc, acvila nu mai este legată de acesta din urmă, ci de opusul lui, de hidrosferă. Răsturnarea valorilor, în care constă principiul transformării, este săvîrșită aici într-un alt mod decît de la MP la LA 15. Asupra unui punct capital ea se conturează încă și mai ferm:

dacă se dorește inversarea totală a evenimentului inițial, *lipsei focului ceresc*, așa cum apare ea în MP, trebuie să îi fie substituit *excesul apei pământene*, lucru pe care LA 15 nu-l face (acolo este vorba despre o *lipsire* a oamenilor de pinza apei subpământene). În schimb, tocmai astfel procedează versiunea „scitică”; inversarea privește aici nu numai substanța elementului vital — acvatic, și nu arzător — și originea lui spațială — de pe pământ și nu din cer —, ci și preschimbarea suportată de el și îndurată de omenire, de vreme ce lipsa totală de foc se schimbă într-un belșug prisositor de ape. Lipsirea, ca și prisosul, au aceleași urmări catastrofale pentru oameni: ei nu se mai pot hrăni normal; muritorii, contemporanii lui Prometeu, pentru că nu-și mai pot găti mîncarea; locuitorii ținutului scitic, pentru că nu mai pot strînge recolta care s-a făcut; iar omenirea subpămînteană din LA 15 este condamnată nu numai să rabde de sete, ci și să-și frămînte pîinea cu udul său.

Ca o răsfrîngere a modificării care afectează versiunea „scitică”, acolo apa nu este *relobîndită* ca în LA 15 — sau cum este focul în MP —, ci este îmblînzită, *supusă*, pentru ca lucrurile să se întoarcă la starea lor inițială.

În acord cu ornitologia mitică aflată în vigoare încă și în zilele noastre în Caucaz, și invers față de cea pe care o profesau grecii din antichitate, acvila din *interpretatio Scythica* este legată de apa de pe tărîmul nostru. Asimilarea merge chiar și mai departe decît în doctrina contemporană nouă, de vreme ce acvila sau vulturul scitic se află total identificați cu apa de pe pământ, ajungînd să fie totuna cu riul revărsat, numele și substanța fiind contopite. Versiunea „scitică” face economie de personajul supranatural — Zeus în Grecia, balaurul de sub pământ, în Georgia — care lipsește omenirea de elementul indispensabil supraviețuirii ei: aici, rolul lui este deținut de către vulturul însuși. Ca și în MP, dar invers față de LA 15, el este înzestrat cu un semn negativ și asumă responsabilitatea punerii în lanțuri a

eroului: nesăbuintele lui îi fac pe sciți să-l prindă pe Prometeu. În sfârșit, acesta din urmă capătă o funcție pur pasivă: el se mărginește să fie o victimă și nu participă la operația care le redă oamenilor folosința obișnuită a apei pămîntești.

Se poate ca tema apelor abătute din albia lor firească de către o ființă supranaturală răuvoitoare față de omenire să mai fi inspirat — în afara versiunii „scitice” și a legendei moderne a lui Amirani — și un episod din epopeea Narților, care ar ocupa o poziție de mijloc în raport cu primele două. O povestire kabardă istorisește, într-adevăr, cum marele erou Bataraz a scăpat țara Narților de la pustiire. Întorcîndu-se dintr-o expediție îndepărtată, el a dat peste o căruță în care se aflau trei fete înlăcrimate, în timp ce bouarul cînta un cîntec de jale. Bataraz caută să afle pricinile unei mîhniri atît de adînci. Bouarul îi răspunde:

Rîul care este izvorul belșugului nostru și sufletul acestui ținut nu mai curge prin părțile noastre! Un monstru groaznic l-a abătut în altă parte. Noi îi aducem în fiecare zi trei fete ca jertfă, dar nici asta nu slujește la nimic. Nici fete tinere nu mai avem, aici le duc pe cele din urmă ³¹.

Eroul se duce „în valea unde, zăgăzuind rîul, sta monstrul întins”. El urcă în virful muntelui și vede că „monstrul înghițea în pîntecele lui apa rîului și arunca un fel de pînză care învăluia totul împrejur, ca o negură”. Bataraz îi crapă ochii, apoi îl ucide: „Iar rîul ajunsese iarăși un izvor de belșug” (p. 310).

Captarea rîului avea deci loc cam în felul următor: monstrul ocupa cu trupul lui lung, uriaș, toată albia cursului de apă, pe care o sugea fie prin coadă, fie ca un fel de burete. El arunca pe gură un abur, care alcătuia un strat de negură. În esență, balaurul se pune în locul rîului și îl împiedică astfel pe acesta să-și urmeze cursul firesc ³².

Scena ilustrează în mod concret și procesul descris în versiunea „scitică”, și credințele georgiene care se găsesc aplicate în LA 15, exact ca

și cum legenda kabardă și-ar fi dat silința să imbine cele două tradiții. Ca și în fragmentele citate de scoliast, o ființă supranaturală se face una cu riul, cu care se contopește literalmente. Purtarea acestei ape însuflețite și răuvoitoare duce la dispariția rodniciei, și anume prin prisos, după versiunea scoliastului, și prin lipsă, după legenda kabardă. Aceasta se apropie, prin această trăsătură, de LA 15, unde omenirea se află victimă a unei opriri a apei, datorate nefastei intervenții a unui balaur. Pe de altă parte, istorisirea cerkeză tratează monstrul subpământean așa cum o face și sistemul naturii tipic păgânismului georgian, conform căruia, după cum ne amintim, fluctuațiile pânzei de apă subpământeană și, ca urmare, cele ale râurilor care izvorăsc din ea, trec de-a binelea prin balaurul cel uriaș. Provoacă excesul sau împuținarea apelor, el nu procedează altfel decât ruda sa kabardă și funcționează ca un fel de mașinărie hidraulică, ale cărei voite dereglări provoacă pe pământ fie seceta, fie inundațiile.

Mecanismele inversării

Avem acum dovada care ne lipsea: transformarea aceleiași scheme mitice, înfăptuită prin răsturnarea răpirii focului ceresc și preschimbarea ei în redobândirea apei terestre, nu este opera unui povestitor georgian deosebit de plin de imaginație. Același mecanism se mai manifestase deja, cu aproape douăzeci de veacuri în urmă, pe țărmurile Mării Negre, iar rezultatul acestui fapt fusese înregistrat de către mitografii antichității. Ne aflăm deci față în față cu trei moduri de lectură diferite. Primul este dominat de furtul focului: e cel pe care îl oferă mitul grecesc al lui Prometeu, cu echivalentul lui caucazian atestat de Strabon, Flavius Arrianus, Filostrat etc.; poate că el a inspirat, prin mijlocirea multor intermediari, episodul din LA 15 în care Amirani redobindește focul htonian. Cea de a doua lectură este cea despre care abia am vorbit și care a dat pină la

urmă așa-zisa versiune „scitică”. Cea de a treia se află la obârșia recuceririi apei subpământene, așa cum o povestește LA 15. Între cele două din urmă, diferențele privesc formele și modalitățile de adaptare, astfel încît trebuie să le socotim drept variante reciproce care se referă la o singură tradiție fundamentală, în care apa și acvila acvatică ocupă locul întîi.

Gesta lui Amirani, în întregul ei, așa cum ni s-a păstrat pînă astăzi, a fost elaborată pornind de la această tradiție. Ambele interpretări au fost curențe la caucazienii din antichitate. Dar prima, întemeiată pe foc, a rămas fără urmași, în afara unor resurgențe limitate ca loc, și fugare. Cea de a doua, dimpotrivă, fiind centrată asupra apei, a cunoscut multă trecere pe lingă mitologii și adaptatorii din Caucaz, pentru motive evidente: ea se conforma constrîngerilor sistemului naturii (*Natursystem*) profesat de către băștinași, sistem care rămîne activ pînă în zilele noastre.

Această alegere între două lecturi inverse, dictată de rînduielile religiei și ale cosmologiei populare, a modelat însuși conținutul povestirii. Ea trebuie să se afle la obârșia concepției negative asupra eroului, reflectată în nenumărate pasaje din legendele georgiene; sub acest raport, adaptarea cerkeză a mers mult mai departe, făcînd din uriașul înlănțuit o adevărată urgie care amenință omenirea. Această agravare a laturii întunecate a lui Amirani trebuie să fi fost înfăptuită de către cerkezi prin apela la propriile lor resurse folclorice, dar și inspirîndu-se dintr-un stadiu arhaic al mitologiei georgiene, din care astăzi nu mai supraviețuiesc decît unele urme: eroul pustiește fauna și flora și nimicește o bună parte a lumii. La polul opus, epopeea abhază și ceea ce mai rămîne din miturile armenesti s-au format pe baza celeilalte tradiții, sau cel puțin s-au hrănit parțial din ea: ele au păstrat aspectul luminos al celui osîndit, după cum ne-o dovedesc nădejdlile fierbinți pe care armenii și le pun în Artawazd, ca și dragostea pentru omenire pe care o arată Abrskil. În rezumat: iubirea de

oameni de tip prometeic se află legată de tema focului, iar indiferența sau caracterul dăunător al eroului georgian sau cerkez rămân de nedespărțit față de o lectură „în cheia apei“, chiar dacă elementul acvatic nu mai apare ca atare în legendele care se trag din aceasta.

Relația de inversare dintre cele două sisteme mitice, așa cum se află ele întruchipate în MP și în LA, este marcată și prin alte trăsături divergente. Mecanismul răsturnării a acționat, în fapt, asupra unei mari părți a istorisirii, afectând personaje, accesorii și desfășurări. Poate că el furnizează soluția unei dificultăți care a rămas până acum neexplicată: lipsa categorică de inteligență a lui Amirani, aflată în puternic contrast cu priosul de inteligență de care beneficiază și, până la urmă, ajunge să pătimească Prometeu. Știm că o disparitate esențială se întemeia pe anumite diferențe culturale: excesului de minte propriu Titanului grec nu putea să-i corespundă, în Caucaz, decât vigoarea fizică tipică lui Amirani. Dar nevoile acestei ajustări nu cereau și ca uriașul georgian să fie lipsit de cea mai mică lucire de inteligență, ba chiar și de cel mai elementar bun-simț. Aici trebuie să fi acționat și o altă motivare, de aceeași natură cu cea care justifică metamorfozarea iubirii de oameni în neutralitate sau în vrăjmășie răufăcătoare. Pentru a o descoperi, se cuvine să examinăm personajele în cadrul însuși al structurilor respective, în care le integrează cele două povestiri mitice, iar nu în mod izolat, extrase, ca să zicem așa, din ambianța lor naturală.

Prometeu apare, la Hesiod, îmbinat într-un diptic cu dublura sa, cu palidul și ștersul Epimeteu. Acesta i se opune fratelui său totodată prin puțină lui consistență și prin lipsa lui de inteligență. Contrastul este marcat prin înseși numele pe care le poartă unul și celălalt, ca și prin modul lor respectiv de a se comporta. „Pre-văzătorului“ *Promētheus* îi corespunde *Epi-mētheus*, „cel care nu cugetă decât mai apoi“. Faptele nu-i dezminț

imaginea sugerată de nume: el este, la Hesiod, cel care primește fatalul dar al Pandorei, aducând astfel nenorocirea asupra omenirii. Tot el este cel care, la Platon și la alții, împarte fără discernământ darurile naturii între fapăturile pămîntești, provocînd astfel un adevărat prăpăd. Cuplul format din cel *cu* și cel *fără* minte pare a fi izvorît de-a dreptul dintr-un fel de istorioară populară și a ține mai mult de folclor decît de teogonie. Și totuși el trebuia să figureze în mit, de vreme ce însuși Hesiod l-a menținut ca atare în poemul său.

Amirani și frații săi alcătuiesc un trio. Însuși faptul triplicității se explică, așa cum ne amintim, printr-o intenție generală, vădită peste tot în partea războinică a istorisirii: învingătorul Celui cu trei capete se cade să fie el însuși al treilea dintr-un trio, deci trebuie ca el să fi avut încă doi frați, și nu numai unul singur (cf. mai sus, pp. 61—63). Ceea ce este semnificativ aici sînt trăsăturile diferențiatore care îl opun pe eroul principal amînduror fraților săi *deopotrivă*. În mai multe situații hotărîtoare și în toate versiunile în care ei apar, Badri și Usip' nu intervin cu de la ei putere decît spre a preveni sau a repara o faptă necugetată a eroului principal, sau spre a-i atrage luarea-aminte asupra vreunui tertip pe care înceata-i gîndire nu putea să-l închipuie. Fapt remarcabil, acțiunea fraților celor cumînți este orînduită prin completare reciprocă, Usip' asumînd funcția inteligenței propriu-zise, iar Badri limitîndu-se la rolul de purtător de cuvînt. Usip' e capul gînditor, iar Badri este stentorul, fiind dotat cu un glas puternic și răspicat, spre deosebire, pare-se, de fratele său: doar acest glas poate ajunge, în tot cazul, pînă la înțelegerea lui Amirani.

Iată un exemplu asupra acestei repartiții. Amirani se află prizonier în pîntecele balaurului care l-a înghițit. El are, firește, un jungher în cizmă sau în haină, care i-ar îngădui să iasă, dar, bineînțeles, nu se gîndește la atare mijloc. Cel

care i-l sugerează este Usip', prin intermediul lui Badri:

Amirani avea în buzunar un cuțit de diamant, dar uitase cu totul de existența lui. Până la urmă, Usip' îi spuse lui Badri: „Frate, strigă-i tu! Ai un glas strașnic, adu-i aminte de cuțit! Coboară, Badri, și strigă-i cu puternicul tău glas! Adu-i aminte că fiii lui Dared jan poartă un cuțit în buzunar! Să-l scoată și să-i găurească pîntecele balaurului ăsta negru!“ Așa se și făcu... (LA 1, p. 209 și *passim*).

Pasajul acesta, versificat în metru arhaic, poate fi regăsit în numeroase variante.

Cu prilejul aceluiași episod, tot o inițiativă a lui Usip' este cea care îl salvează pe Amirani: el îi retează coada balaurului care l-a înghițit pe acesta, iar retezătura îl împiedică pe balaur să-l strivească pe erou, incolăcindu-se în jurul unei coloane (*ibid.*). Mai înainte, Usip' dăduse dovadă, în mai multe rinduri, dar mereu în zadar, de o înțeleaptă prevedere. El era împotriva ca Amirani să lase ca din capetele tăiate ale Tricefalului să iasă cele trei „rîme“ care nu aveau să întîrzie să se prefacă în niște balauri de temut, așa că îi spuse:

„Cum tot i-ai venit de hac unei dihănii, frate Amirani, scapă și de a doua! Nu a bine au ieșit aste trei rîme din capetele balaurului, hai, omoară-le și pe ele!“ (LA 1, p. 207).

Iar cum Amirani nu vrea, Usip' se leapădă de orice răspundere:

„Atunci, orice rău ți-ar face rîmele astea, eu unul n-am să fiu nicidecum de vină!“ (*ibid.*).

Mai tîrziu, el nu vrea să se bată cu balaurii, pentru că știe dinainte că înfruntarea n-avea să se sfîrșească bine (p. 208).

Vedem deci că, în privința prevederii și a discernămintului, Amirani se opune perechii Usip'-Badri, așa cum Epimeteu i se opune lui Prometeu. Dar constatăm și faptul că această corespondență se exercită potrivit unei orientări contrare: rolurile au fost inversate prin trecerea de la un ansamblu mitic la celălalt. Structura în doi termeni se menține, dar cu prețul unei răsturnări care se

conformează principiului fundamental dezvăluit pornind de la transformarea *foc ceresc/apă pământască*.

Eroul vrăjmaș focului și apa din cer

Aceeași structură își exercită efectele și asupra atitudinilor respective ale eroilor față de foc. Ne aducem aminte că, în această privință, ne aflăm în fața celor mai puternice disparități dintre MP și LA. Știm că legenda georgiană înmulțește cu bună-știință trăsăturile care implică negarea sau nimicirea focului, sub toate formele lui. Această repetare coerentă și aproape obsesivă se arată mult prea regulată pentru a fi pusă pe seama întâmplării sau a unei „supraviețuiri inconștiente” (dacă va fi fiind adevărat că în istoria efectivă a religiilor există o atare imbinare): ea nu poate înfățișa decît o intenție a mitologilor, adică a celor care au alcătuit sau au refăcut legenda, și anume o intenție destul de fermă pentru a nu fi dezmințită niciodată (în afara unui episod din LA 15, al cărui caracter excepțional l-am scos în evidență). Dacă astfel stau lucrurile, prezența centrală a focului în MP și negarea lui sistematică în LA nu mai apar ca niște caracteristici incompatibile, excluzînd orice posibilitate de confruntare: această opoziție simetrică întărește, dimpotrivă, legătura dintre cele două sisteme mitice. Dacă este exact că gesta georgiană s-a alcătuit, în esență, pornind de la o veche tradiție autohtonă, prefăcînd un mit al focului într-un mit al apei, atunci devine firesc ca focul, de fiecare dată cînd se manifestă, să se înfățișeze ca propria sa negație. Și înțelegem foarte bine de ce captivitatea lui Amirani este indispensabilă reînnoirii anuale a vetrelor de la căminele domestice, pe cînd reaprinderea focurilor din vatră la Atena nu poate fi îndeplinită fără patronajul lui Prometeu, eliberat din lanțurile sale³³.

Totuși, pentru a duce demonstrația la bun sfîrșit, am dori ca eroului *purtător al focului* din

mitul grecesc să-i corespundă în Caucaz un Amirani, dacă nu *purtător al apei*, cel puțin dotat cu vreo afinitate față de elementul acvatic. Aceasta ar constitui o contrapondere pozitivă a negării focului, care ar completa imaginea în oglindă pe care o oferă laolaltă clinele înaripat care aduce ploaia și acvila apropiată apei subpămîntene. Cum stau exact relațiile dintre uriașul caucazian și pînzele de apă din cer și de sub pămînt?

Putem de pe acum să înlăturăm din ancheta noastră apa subpămînteană: Amirani nu are cum se fie pus în legătură cu ea fără a fi încălcate severele legi care orînduiesc cosmologia populară. Ele interzic, într-adevăr, ca o ființă de obîrșie cerească să poată fi legată în vreun fel de o componentă a lumii subpămîntene. Această regulă aplicativă nu este dedusă prin grija analistului: ea se verifică neîncetat prin înseși faptele concrete și ridică mereu gîndirii georgiene delicate probleme de adaptare. Iată un exemplu. Svanii „concep grindina ca pe o ființă vie“, „care locuiește în cer“ și suferă de orbire. Ea este deci un geniu ceresc³⁴. Prin urmare, exercitarea acțiunii ei specifice se lovește de două piedici de natură ontologică: declanșarea unui prăpăd atît de nimicitor cum este cel cauzat de căderea bucăților de grindină nu-i poate fi atribuită decît unei făpturi demonice, deci subpămîntene, dar în orice caz nu unei divinități, cît ar fi ea de umilă. Pe de altă parte, cisternele cerului nu conțin decît pînza de apă care produce ploaia și o nesfîrșită cantitate de zăpadă, ambele la obîrșia unor fenomene care sînt, în principiu, regulate și binefăcătoare. Dar bulgării de grindină sînt dăunători în orice împrejurare; neputînd deci să vină din ceruri, unde nu-și au locul, ei trebuie să iasă de undeva din lumea pămînteană. Cum au ajuns svanii să împace aceste imperative contradictorii? Ei le-au ocolit cu o îndeminare plină de naivitate. Oarbă, grindina nu se poate mișca decît condusă de o călăuză. Iar cel ce îndeplinește acest rol este un demon. Cînd grindina dorește să se plimbe prin lume, ea îl cheamă în cer pe slujitorul ei subpămîntean

care are grijă să-și facă rost de o provizie de bulgări de gheață luați de pe coastele ghețarilor. Călăuzind-o pe grindina cea oarbă, el se face că-i ascultă poruncile, care sună limpede: plimbarea trebuie să aibă loc doar pe deasupra unor creste și a unor strungi pustii, ocolind cu grijă toate locurile pe unde sălășluiesc oamenii. Firește, demonul o păcălește pe nevăzătoare și o duce pe deasupra pământurilor cultivate, pe care ea le pustiește astfel, pe deplin nevinovată³⁵. Vedem că, prin urmare, constrangerile cosmologice sînt respectate întotdeauna, fie și cu prețul unor atare acrobații intelectuale.

Or, Amirani este o ființă de obîrșie cerească. Mama lui este zeița Dali, iar nașul lui, Dumnezeu în persoană. Această dublă moștenire, biologică și sociologică, restrînge cîmpul afinităților lui posibile; dacă trebuie să fie pus în legătură cu apa, nu poate fi vorba decît despre cea din înalțuri. Or, el și este efectiv legat de ea, și anume în mai multe feluri. Dar potrivirea aceasta nu se exercită decît pe tărîmul de mijloc, în cel de al doilea spațiu al cosmologiei georgiene, și pune în joc apa cerească sub speța pe care ea o îmbracă în mod necesar aici, cea a ploii. Într-adevăr, Amirani, cu toată obîrșia lui divină și puterea lui nemărginită, nu are el însuși acces în cerul empireu, și tocmai pentru că a încercat să se apropie de el își și primește pedeapsa. Iată care sînt, în esență, afinitățile lui cu ploaia:

1. În primul rînd, din naștere. Știm că Dali, mama lui, în pofida funcțiilor ei cinegetice, îndeplinește și un anumit serviciu meteorologic; ea „răstoarnă vremea“, făcînd să se pornească ploaia sau ninsoarea. Cele mai multe dintre cultele care îi sînt închinete nici nu au alt țel decît acela de a descătușa ploaia. Ba ea se și contopește cu fenomenele meteorologice: ea este ploaia, ea este zăpada. Așa cum spun textele: „Dali ninge“ sau „Dali plouă“.

2. Și Amirani însuși este identificat de către imaginația populară cu ploaia. În versuri arhaice, povestitorii înfățișează semnalmentele eroului:

Amirani arată ca un negru nou
În ploaie gata să se verse
(LA 1, p. 206).

Cel puțin după înfățișare, el este totuna cu apa cerească gata să cadă. Pe de altă parte, mai multe episoade ale gestei, legate fie de nașterea, fie de isprăvile lui, îl așază în situația unui factor meteorologic, pur și simplu în virtutea efectelor pe care le exercită dinamica naturală, așa cum o concepe cosmologia georgiană: anumite tipuri de evenimente nu pot să aibă loc fără a aduce automat cu sine căderea ploii, chiar dacă nu acesta era țelul urmărit.

3. Nașterea lui Amirani, cu împrejurările și în formele ei reproduse în toate variantele, implică participarea a trei personaje: omul vânător, zeița Dali, care îi acordă favorurile ei, și soția celui dintâi, care îi surprinde, ca să spunem astfel, în flagrant delict. Doar cu prețul acesta se poate naște Amirani așa cum trebuia el să se nască. Or, această dramă în trei personaje nu poate avea loc fără să provoace în mod automat venirea ploii. Am văzut că numeroase ansambluri mitico-rituale se străduiesc să reproducă această configurație, numai și numai cu țelul de a aduce ploaia. Nașterea lui Amirani nu poate să se înfăptuiască fără să pună în acțiune mersul evenimentelor meteorologice: eroul vine pe lume făcând să cadă ploaia din cer.

4. Un mecanism de același ordin este declanșat de însuși faptul păcatului și de apariția divinității, pe care acesta o determină. După mai multe versiuni, mai cu seamă LA 2 și cele din grupul său, greșeala lui Amirani constă din încălcarea de trei ori a unui jurământ sacru și din nimicirea sălbăticiunilor („Nu mai rămăseseră decât trei mistreți...” — LA 2, p. 225). Această *hybris* cinegetică duce la apariția divinității și la pedepsirea prin încătușare a celui vinovat: acesta este procesul obișnuit menit să aducă ploaia. Echiva-

lența dintre această scenă a povestirii epice și mașinăria simbolică adecvată pentru producerea ploii a fost resimțită și exprimată de către înșiși mitologii caucazieni: mai multe versiuni kabarde (cerkeze de răsărit) pun încătușarea uriașului *hybristēs* [„care a comis o *hybris*, o sfidătoare încălcare“] nu pe seama Zeului suprem, ci pe cea a divinității vânătorii, Mezythē (LA 35, LA 36; v. mai sus, p. 179). O dată mai mult, analizele noastre mitografice se întâlnesc cu munca de interpretare pe care au întreprins-o povestitorii și pe care au formulat-o transformând-o în dramă. Înlocuirea lui Dumnezeu prin Mezythē are valoarea unei demonstrații; chiar cei interesați concep cele două scheme drept interschimbabile, înlănțuirea eroului echivalează tocmai cu dispozitivul simbolic a cărui punere în acțiune, poetică sau rituală, provoacă fără greș căderea ploii.

5. Afinitățile acvatice ale lui Amirani sînt confirmate prin mărturia mitologiei osete. Știm că oșeții, ultimii descendenți ai sciților, au elaborat propriul lor ciclu epic asupra lui Amyran, fără îndoială pornind de la unele modele georgiene³⁶. Dar barzii oșeți, în contact de multe veacuri cu svanii și cu muntenii psavi și xevsuri, au dispus de surse orale acum dispărute pentru noi, și s-au inspirat dintr-un stadiu arhaic al epopeii georgiene, la care noi nu mai avem acces decît în parte. Astfel, ei au putut păstra, adaptîndu-le la propria lor cultură, unele versiuni și unele interpretări pe care mitologia georgiană le-a lăsat să se piardă sau le-a transformat pe drum. În mai multe cazuri, intențiile adînci ale povestirii epice trebuie să fi fost mai limpezi pentru gîndirea adaptatorilor din trecut decît au rămas pentru cea a povestitorilor georgieni de astăzi. Putem deci aștepta din partea dosarului osetin două tipuri de servicii: să ne transmită unele variante (sau fragmente ale lor) de origine georgiană, dar care nu s-au mai păstrat în această tradiție, așa cum a ajuns ea pînă la noi; și să ne restituie, sau să contureze mai ferm semnificații,

valori care nu mai apar în documentele georgiene sau, cel puțin, nu mai sînt formulate în ele.

Un exemplu de primul tip, deosebit de interesant pentru comparația cu mitul lui Prometeu: Amyran cel osetin este înălțuit materialmente nu de către demonii fierăriei care sînt Kadjiii, ci de către zeul-fierar în persoană, Kurdalaegon (LA 30). Se poate ca mitologii oseți să fi păstrat aici urma vreunei versiuni georgiene, astăzi dispărute, care s-ar afla atunci cel mai aproape de povestirea grecească, potrivit lui Eschil³⁷. Cea de a doua categorie de ajutoare oferită de mitologia osetă își găsește ilustrarea în problema care ne preocupă aici, anume aceea a apei și a legăturilor dintre ea și eroul nostru. Oseții își au cosmologia lor proprie, diferită de cea a georgienilor, și ei nu sînt supuși constrîngerilor pe care aceasta din urmă le exercită asupra creației mitologice, în special interzicînd punerea în legătură a unei ființe cerești cu un element natural htonian. Epopeea osetină rămînea deci liberă să-l asocieze pe Amyran cu *așa de pe pămînt*, ceea ce ea a și făcut. Nepot de frate sau de fiu al lui Dumnezeu (al Atoatefăcătorului, *Xucau*), eroul îi este încredințat, încă de la venirea sa pe lume, lui Don Bettyr, geniul apelor, tatăl său adoptiv — numit *a'alyk* în datinele caucaziene —, care îl crește și îl educă în adîncurile Mării Negre.

În vremea educației sale, care durează pînă la adolescență, tînărul Amyran li se arată de mai multe ori oamenilor, plimbăreților de pe țarmuri sau pescarilor, călare pe spînzarea unei „vaci de mare”. Ajuns un viteaz desăvîrșit, el își va duce viața pe fața pămîntului, pînă la supliciul final. Dar copilăria și prima parte a vieții lui fac din el o ființă în întregime acvatică, necunoscînd vreun alt tărîm decît cel al apei subpămîntene. Doar cu prețul unui viclesug, și nu fără greutate, ajung oamenii să-l poată smulge sălașului său submarin³⁸.

Afinitățile acvatice ale lui Amirani nu dau deci prilej nici unei îndoieli, fiind orientate către cer în Georgia și către pămînt în Osetia. Firea

potrivnică focului a uriașului caucazian comportă așadar un corelativ pozitiv, și anume legăturile dintre el și apa cerească (iar la oseți, terestră); astfel, el apare drept o imagine inversă a Titanului *pyrphoros*, nu numai una concavă, ci una convexă.

Ospăturile vulturului sau hrana pervertită

Știm acum ce disparități conceptuale și cosmologice explică raporturile de inversare date la iveală între răpitoarea grecească și ciinele înaripat al lui Amirani. Cu toate acestea, o componentă esențială, fără îndoială cea mai celebră din tot dosarul grec, a rămas fără corespondent în Caucaz: chinul sfîșierii ficatului, „ospățul vulturilor“ (*stygei dé deîpnon aietôn*, „iar ea [Artemis] urăște ospetele vulturilor“, Eschil, *Agamemnon*, v. 137), scăpînd astfel comparației. Totuși, două fapte caucaziene ar putea fi apropiate de acesta:

1. După o versiune abhază, LA 26, Dumnezeu (*Anc°a*) a însărcinat-o pe o vrăjitoare-temnice-reasă, care este o întrupare a ciinelui înaripat, să-i șterpească hrana eroului înlăntuit și să-l dea astfel pradă unei foamete pe veci, o îngreunare a osîndei menită — în zadar — să-i înfrîngă prizonierului cerbicia (v. mai sus, pp. 120—121).

2. După o legendă cerkeză, LA 47, un vultur trimis de către Țha, Zeul suprem, veghează veșnic lângă uriașul încătușat, cu însărcinarea de a-l opri să se hrănească în vreun fel, mai cu seamă bînd apa care să-i astîmpere setea:

„Cînd osînditul se apleacă să bea puțină apă de izvor, vulturul se repede și bea tot, pînă la ultima picătură.“

Această versiune nord-caucaziană — sub prima sau sub cea de a doua formă — poate fi rezultatul unei transformări înfăptuite pornind de la o versiune apropiată de mitul lui Prometeu. După acesta din urmă, vulturul se hrănește din măruntaiele prizonierului. După LA 26 și LA 47, vulturul îl lipsește pe captiv de hrana sa. În ambele cazuri,

raporturile negative dintre prizonierul înlanțuit și călăul său înaripat se bazează pe hrană, răsturnată sau suprimată. Or, o atare transformare este deja atestată în însuși sinul mitologiei grecești, și aceasta de la o dată veche, de vreme ce urma ei o aflăm în fragmente din Hesiod, deci din sec. VIII î.e.n.³⁹

Este vorba despre mitul lui Fineu, deja cunoscut de Hesiod în liniile lui mari, dar ajuns pînă la noi îndeosebi prin mijlocirea lui Apollonios din Rodos. Dat fiind că și-a folosit rău harurile proorocirii — spre binele oamenilor, dar în dauna lui Zeus —, ghicitorul Fineu rabdă o întreită osîndă: lipsit de vedere, el este condamnat nu la nemurire, ci la o bătrînețe fără de sfîrșit; azvîrlit pe țărmurile Bosforului, este dat pradă unei foamete veșnice: de fiecare dată cînd este cît pe ce să mănînce, Harpiile cele cu ciocuri ascuțite, „cățelele lui Zeus”⁴⁰, se năpustesc din zbor asupra nefericitului și îi smulg hrana, nelăsîndu-i, uneori, decît niște fărîmituri cu miasme de putreziciune. Fineu descrie el însuși partea privitoare la hrană a osîndei sale:

Harpiile mîncarea de la gură mi-o înșfacă, năpustite
În jos asupră-mi, nu știu din ce loc de groază...
Puțin cumva vreodată de mîncare de îmi lasă,
Miasmă rîncedă, nesuferită, greu din ea plutește
(*Argonautice*, II, v. 223—224 și 228—229).

Doi eroi — fiii lui Boreas⁴¹ — pun capăt acestui chin vinîndu-le și făcîndu-le nevătămătoare pe Harpii, ba, după unele versiuni, chiar ucigîndu-le⁴². Și este limpede că poetul a accentuat și a încărcat peste măsură trăsăturile prometeice, inspirîndu-se din Eschil⁴³. Dar elementele esențiale și structura lor se aflau deja cuprinse în tradiția majoritară, cu mai multe veacuri înaintea lui Apollonios. Ar fi interesant de studiat în detaliu mecanismele transpunerii. Pe scurt, excesului de inteligență al lui Prometeu îi corespunde abuzarea de harul proorocirii, iar veșniciei osîndei sale — prelungirea fără sfîrșit a bătrîneții; captivitatea de pe creasta Caucazului slăbește pînă la un surghiun pe țărmurile Bosfo-

rului; vulturul care sfișie ficatul face loc Harpiilor care îi răpesc exilatului hrana.

Constatăm astfel că mitologii greci înfăptuiseră, la rindul lor, o prefacere analoagă aceleia care duce la versiunea caucaziană din LA 26 și din LA 47: vulturul lui Zeus, care se hrănea cu ficatul osînditului, este înlocuit cu o speță fantastică de răpitoare care îi fură bucatele.

Cu toată translația înfăptuită și aici și acolo, funcția represivă a vulturului se exercită prin mijlocirea unui *proces alimentar răsturnat sau negat*. Sub acest raport, și făcînd să intervină versiunile cinegetice caucaziene, relațiile dintre vulturul/cîine înaripat și eroul înlănțuit se orînduiesc în felul următor:

Mitul lui Prometeu: Vulturul, cîine înaripat al lui Zeus, îl tratează pe captiv ca pe o hrană: îi sfișie ficatul.

Vînătorul răsturnat, versiunea I: Prizonierul tratează cîinele înaripat ca pe o hrană: îl gătește și îl mănîncă (după IV, 3, v. mai sus, p. 151).

Vînătorul răsturnat, versiunea II: Prizonierul tratează cîinele înaripat ca pe o anti-hrană: el îl gătește, dar nu-l mănîncă (după IV 4, v. mai sus, pp. 152 și 164—165).

Mitul lui Fineu: Cîinele înaripat, vulturul sau Harpiile, cățelele lui Zeus, îl lasă pe prizonier fără mîncare (după mitul grecesc, LA 26 și LA 47).

Această serie de transformări privitoare la vultur și la hrană (pozitivă sau negativă) poate fi în mod sigur ordonată; ea alcătuiește, în orice caz, un sistem coerent. Vom lua aminte că cea de a doua combinare oferă o imagine total inversată a celei dintîi: cîinele înaripat, legat de apa pămîntească, este mîncat de eroul de-a-ndoaselea, pe cînd vulturul grec, legat de focul ceresc, îl sfișie pe Prometeu, înlănțuit în picioare.

Dacă examinăm ansamblul acestor variațiuni pe o aceeași temă, sîntem purtați către concluzia că vechii poeți greci și caucazieni din vremuri întunecate au schimbat între ei nu atît unele motive mitologice, cît unele scheme de transformare.

PROMETEU ȘI CAUCAZUL

*Așa cum plantele se răsucesc
Și-așa cum șovăie, pe-o parte
Sus ridicate, mesele turnante,
Simți Muzele cum șovăie :*

*Ci una firele le ia, una le-alege
Și una canavaua o străpunge :
Doar ocolișurile broderiei lor
Vor hotări-ncotro ai să te-ndrepti.*

Jean Cocteau, Plain-Chant, III

I. MECANISMELE MITOGENEZEI

Dinamica memoriei

Mersul acestei cărți s-a adaptat cerințelor unei concepții generale care poate fi formulată cu ajutorul a două precepte foarte simple, de-a dreptul elementare: materialul trebuie luat așa cum se înfățișează; ceea ce diferă nu este mai puțin important decât ceea ce seamănă. Dat fiind că a trecut vreme îndelungată cu vederea aceste fruste maxime, mitologia comparată și-a atras singură nenorocul, până a nu se ivi, în sfârșit, prea rarii Malherbe ai disciplinelor noastre¹. Această „știință” — căci ea așa voia să fie — se lăsa pradă, și se mai lasă încă, de bunăvoie, obsesiei identității. Modul ei de a proceda constă în a desface în bucăți obiectele asupra cărora operează, pentru a le recompune mai apoi după bunul ei plac, favorizând părțile care se suprapun în mod exact

și lăsând tot restul la voia jocurilor întâmplării sau a izvoarelor accidentale.

Or, comparația nu poate fi redusă la o varietate de suprapunere prin calchiere, chiar dacă aceasta ar ajunge la un maximum de perfecțiune: relațiile între două sisteme mitice, apropiate sau depărtate unul de celălalt, nu pot fi epuizate doar prin mijlocirea inventarierii elementelor lor omoloage. Ci comparația este datoră să apeleze, în aceeași măsură, și la disparități și la simetrii, și la reflexele deformate și la opoziții, fără a trece cu vederea nici impasurile, adesea atât de revelatoare, nici, mai cu seamă, golurile, care, uneori, spun chiar mai mult decât asemănările neîndoielnice (vezi, de pildă, lipsa supliciului din versiunile în care eroul se căsătorește, „se îmburghezește“, cf. mai sus, pp. 197—198, sau, iarăși, eliminarea cîinelui înaripat în LA 15, v. mai sus, p. 289). Altfel, ne-am expune la a lăsa să se piardă esențialul, adică gândul și truda mitologului, surprinse în acțiune: cei ce făuresc și cei ce preschimbe mituri sau legende nu se mărginesc să transmită o substanță inertă, ci sînt ființe în carne și oase, cu suflet, care minuiesc și remodelează fără încetare materia pe care au ales să o trateze. Dacă moștenirea este dusă mai departe rămînînd și vie și ușor de recunoscut, aceasta se petrece deopotrivă datorită lipsei de respect, dar și evlaviei cu care este prelucrată.

Propriu-zis, nici nu există supraviețuiri, adică teme strînse cu grijă în vreun cotlon al „memoriei colective“ și scoase la iveală, ca printr-o minune, cu veacuri și milenii mai tîrziu: ceea ce poartă numele de „supraviețuire“ acoperă în fapt un neîntreput șir de remodelări, o prefacere mereu înnoită, căreia îi surprindem cel mai adesea rezultatul, uneori punctul de plecare, sau, cu mult noroc, cîteva etape. Sarcina mitografilor, a noastră, constă în regăsirea, cu ajutorul acestor repere, a procedurilor intelectuale, ba chiar psihologice, care alcătuiesc trecerile dintre acestea. Nu cade în sarcina noastră să ne transformăm în contabilii

care socotesc ce s-a memorizat, ci să scoatem la iveală procesele acestei memorizări.

Faptul acesta nu exclude nicidecum ca anume articulații mitice să se fi putut păstra aproape neschimbate, ca o anume imagine sau o anume figură să ne parvină neatinse: munca de transpunere, în orice sens s-ar orienta ea, respectă structurile care dau glas intențiilor profunde ale mitului, acelea care îi conferă coerență și viabilitate. În ansamblu, acestea sînt trăsăturile pertinente care sînt de ajuns spre a-l face de recunoscut: fără această fișă „signaletică”, oricît de restrînsă, el ar deveni de nerecunoscut și ar înceta să mai existe; ori ar fi un alt mit. În cazul de care ne ocupăm noi, această permanență minimală trebuia să facă față unei duble încercări și să străbată deopotrivă și spațiul, și vremurile. Între versiunile grecești ale mitului lui Prometeu și legendele moderne asupra lui Amirani au intervenit două serii de etape succesive. Una este alcătuită din diversele mecanisme care au asigurat, încă din antichitate, trecerea de la un ansamblu mitic la celălalt, în orice direcție ne-am imagina-o. Cea de a doua se confundă cu lanțul încă neuzat de prefaceri suferite de către materialul caucazian, de la elaborarea sa dintîi și pînă în stadiul în care ne este nouă, pînă la urmă, accesibil, după două milenii și, fără îndoială, chiar mai mult.

Variațiuni pe tema supliciului

Mitul grecesc și gesta caucaziană au în comun cîteva trăsături esențiale, organizate într-un sistem și constituind „semnalmentul” sub nivelul căruia nu le-am mai putea recunoaște. Acest ansamblu de caractere dotate cu valoare distinctivă se manifestă la două niveluri, cel al alegoriei și cel al mitologemului — sau, în termenii lui Chrétien de Troyes (v. mai sus, p. 21), cel al „materiei” și cel al „sen(s)ului”.

La nivelul alegoric, imaginile și ființele puse în mișcare dramatică spun adesea cu totul altceva decât ceea ce par a spune, iar comparația se cuvine să acționeze asupra acestui aranjament așa cum se oferă el investigației, întocmai cum le era înfățișat și ascultătorilor. După cum știm, este vorba aici despre secvența sfidării aruncate lui Dumnezeu și despre chinul în trei faze. Să lăsăm, pentru moment, la o parte tema sfidării propriu-zise, a cărei motivare, imediat inteligibilă, ține de un alt nivel. Mai importantă este declanșarea conflictului: ea putea fi înfăptuită de către oricare dintre cei doi protagoniști, dînd deci prilej unei alternative, ambele posibilități ale căreia au fost exploatate în același chip de către fiecare din cele două ansambluri narrative. Și unul, și celălalt au atribuit responsabilitatea inițială fie eroului — Prometeu sau Amirani —, fie Dumnezeului suprem, într-o parte Zeus, în cealaltă Atoatefăcătorul. În general, a fost preferată prima soluție, cel puțin în Caucaz: cel mai adesea, Amirani este cel care îi propune lui Dumnezeu înfruntarea cea nelegiuită. Totuși, destul de numeroase variante lasă acest lucru în grija stăpînului cerurilor. În Grecia, repartitia pare a fi, la prima vedere, mai puțin clară, dar este sigur faptul că mitologii greci au făcut apel la două tradiții, și așa s-a întîmplat și cu cei din Caucaz.

După cea dintîi, dacă dăm crezare poemului *Munci și zile*, cel care deschide ostilitățile este Prometeu, „înșelîndu-l pe Zeus“ prin trucarea vitei de jertfă la ospățul de la Mekone (v. 47—50). După cealaltă variantă, Zeus avea în gînd încă de mai înainte pierzarea omenirii, iar Prometeu s-a mărginit să prevină lovitura, ori să treacă la contraatac (*Teogonia*, v. 551—552); aceasta este versiunea confirmată de Eschil: „(Zeus) nimicîndu-le neamul / cu totul (oamenilor)“ (*Prometeu înlănțuit*, v. 232—233). Deci, în Grecia, ca și în Caucaz, desfășurarea conflictului a făcut obiectul a două elaborări divergente, care se regăsesc și una și cealaltă în fiecare dintre povestiri.

Această potrivire, care privește nu numai *tema însăși*, ci, în aceeași măsură, și *variațiunile* care o modulează, caracterizează încă și mai bine cheia de boltă a dramei, supliciul. Nu vom reveni asupra structurii lui întreite, cu distribuirea lui, îndeobște, între cele trei „etaje” ale lumii pămîntești: paralela se impune ca un fapt vădit, iar componentele ei au fost analizate îndeajuns. În actualul stadiu al cercetării, această constatare nu ne învață nimic ce să nu fi știut deja: ea nu contribuie la definirea naturii exacte a legăturilor care unesc cele două istorisiri. În schimb, remarcabila armonie care organizează variațiunile pe care le-au imaginat mitologii greci și caucazieni pornind de la o temă dată ne informează asupra cimpului de acțiune care li se deschidea în față și asupra tipului de operațiuni mintale care au dus la cristalizarea dublului stadiu final pe care îl cunoaștem.

Înlănțuirea se realizează, așa cum am văzut, prin mijlocirea a patru tehnici diferite, *toate* — și *numai ele* — *atestare* și în mit, și în gestă: lanțurile prizonierului sînt prinse (I) de stîncă, (II) de un stîlp, (III) de o „coloană a lumii”. Ambele, și MP și LA, au mai închipuit și (IV) o varietate pur vegetală a supliciului și a aparaturii lui, intervenind în amîndouă situațiile cu titlul unui substitut simbolic și ritual, care se situează în afara pedepsei propriu-zise, fără a interfera cu fazele captivității.

Se arată a fi profund improbabil ca munca de adaptare să fi avut loc, și de o parte și de cealaltă, asupra multiplelor versiuni dispersate în sinul mediilor lor respective, ba, pe deasupra, și răspîndite de-a lungul vremurilor, și ca povestitorii greci și caucazieni să le fi înregistrat cu grijă fără să fi neglijat ori să fi lăsat să se piardă vreuna. Aceasta ar presupune o colaționare îndeplinită aproape în mod științific, iar apoi cruțată, fără cea mai mică stricăciune, pînă dincolo de mai bine de douăzeci de veacuri de prefaceri. Ipoteza aceasta este, evident, absurdă: o atare „salvare” nu avea cum să fie întreprinsă plecîndu-se de la

bucăți însăilate. Ea implică, dimpotrivă, interpunerea unei gândiri desfășurate în mod liber și punându-și în mișcare mijloacele sale specifice, dar totodată orientată de constrangerile inerente materiei tratate. Aceasta nu se reduce la un asamblaj de motive, trecut cu arme și bagaje din tabăra unei culturi în cea a alteia, printr-un fel de jaf intelectual, care să însumeze toate posibilitățile deja înfăptuite. Legăturile dezvăluite între cele două povestiri impun nu existența unei identități a temei de plecare, prin sine însăși insuficientă, ci o elaborare dusă la îndeplinire de către fiecare dintre cele două civilizații *pe baza unei aceleiași scheme operaționale*, fiecare dintre ele exploatând pînă la capăt posibilitățile astfel oferite. Ceea ce avem de explicat nu este paralela dintre cutare secvențe narrative, ci demersul comun care i-a adus pe greci și pe caucazieni la acest rezultat, îndemnîndu-i să recurgă la aceleași armonice. Interesul mitografului privește mult mai puțin tema, cît variațiunile pe care le înlesnește aceasta, dat fiind că numai ele dau la iveală programul generativ sau transformațional² a cărui îndeplinire duce la realizarea mitologiilor în stadiul lor final.

Dispozitivul generator și mecanismele transformării

Era vorba, cu puțin mai înainte, despre justificarea asemănărilor. Modul de cercetare pe care abia l-am definit este, cu atît mai mult, valabil și pentru elementele aflate în disparitate, și anume oricare ar fi relația care le caracterizează: translație, divergență, inversare sau disarmonie (prin acest din urmă termen înțelegem supraevaluarea, deprecierea sau ștergerea, fie a unui element, fie a unui grup de elemente în sinul unuia dintre cele două ansambluri comparate). Iată două exemple.

Mijloacele de acțiune pe care le folosesc, fiecare, Prometeu și Amirani, dau loc unei deplasări remarcabile: excesului de inteligență al unuia îi corespunde abuzul de forță fizică căruia i se dedă celălalt. Am văzut că o atare transformare se arăta oarecum previzibilă, ba chiar inevitabilă, cu prilejul trecerii de la o cultură la cealaltă — cel puțin în sensul Grecia → Caucaz. Dar ea nu are cum fi interpretată în mod pur mecanic: ca inteligență transpusă nemijlocit în forță brutală. În realitate, două sisteme diferite de gândire se află confruntate cu datele unei aceleiași probleme, pe care au soluționat-o recurgând la mașinăriile lor simbolice respective. Temele mitice nu sînt niște specii migratoare care să-și schimbe penele în cursul călătoriilor succesive — chiar dacă ar putea face și așa ceva. Ele sînt, așa cum le sesizăm, rezultatul unui tratament specific, înfăptuit pe baza unui program cu instrucțiuni bine definite. În cazul de față, datele inițiale erau următoarele: pe ce căi o ființă supranaturală, o divinitate sau un supraom poate ajunge să-l înfrunte pe stăpînul zeilor fără să apeleze fie la resursele religiei, fie la cele ale magiei? Fiecare dintre cele două culturi aflate față în față a aplicat instrucțiunile după metodele pe care i le furniza propriul său univers conceptual și simbolic, cu posibilitățile și constrîngerile sale. De aici, și aparenta „transformare”: „inteligență → forță fizică”.

Procesul de inversare care, prin multe trăsături, desparte MP de LA, dar, în același timp, le leagă și face ca fiecare dintre ele să rămînă ușor de recunoscut în oglindirea pe care cealaltă i-o înapoiază, nu trebuie conceput într-un mod prea abrupt. O temă mitică nu poate fi întoarsă pe dos ca o piele de iepure. Mecanismele care duc la un atare rezultat nu operează direct asupra unor obiecte finite, pe care s-ar mărgini să le așeze invers, spre a le insera într-un sistem dat. Ipoteza

unei transformări directe nu trebuie respinsă în ea însăși sau din principiu: dimpotrivă, ea se impune atunci când ne aflăm în fața a două ansambluri narrative, dintre care unul rezultă dintr-un împrumut sau dintr-o transpunere efectuată în mod deliberat pe baza celui alt. Felul în care s-au constituit o bună parte a hagiografiei creștine sau trecerea de la mit la „roman“, așa cum o analizează G. Dumézil, ne oferă numeroase cazuri ale unui atare proces. Pur și simplu, acest din urmă nu este de ajuns pentru a justifica raporturile dintre MP și LA, pe care, așa cum vom vedea, nu le putem reduce cu ușurință la niște fenomene de împrumut sau de transpunere sistematică. În ansamblu, această ipoteză nu are eficiență, cel puțin pentru materialul și pentru problemele foarte complexe tratate aici. Aceasta nu exclude însă ca ambele operațiuni să se fi putut combina, și aceasta e ceea ce se va fi și întâmplat în mod efectiv.

Dacă grecii și-au construit mitul legîndu-l de recucerirea focului, iar caucazienii, de aceea a apei, aceasta s-a petrecut pentru că au lucrat pornind de la o schemă generatoare care comporta, ca virtualitate, aceste două orientări, pe care aveau putința fie să le selecționeze, fie să le combine (deci focul *sau* apa, ori chiar focul și apa).

Alegerea grecilor s-a îndreptat cu hotărîre către o lectură „în cheia focului“, pe cînd cea a caucazienilor a dat loc unei duble elaborări. Una, cea mai fermă și mai statornică, pe scurt, tradiția majoritară, s-a alcătuit pornind de la o concepție acvatică, chiar dacă tema apei ca atare nu a fost exploatată decît incomplet. Am văzut că gesta georgiană, așa cum a ajuns ea la noi, implică, la origine, o lectură „în cheia apei“, destul de învecinată, fără îndoială, cu stadiul atestat de versiunea „scitică“ (v. mai sus, pp. 310—315). Cealaltă elaborare a operat

asupra ambelor posibilități conjugate, dar efectele ei la nivelul narativ nu pot fi surprinse decât în mod indirect sau pe sărite: motivul focului se manifestă cu insistență, dar negativ, și nu apare sub forma lui pozitivă decât cu prilejuri foarte rare (de pildă, în LA 15).

Linia despărțitoare dintre alegerile pe care le-au întreprins fiecare dintre cele două mitologii trece, fără îndoială, prin personajul vulturului. Răpitoarea mitică, solară sau subpământeană, a jucat rolul unui operator decisiv, al unei componente esențiale a schemei creatoare de bază. Vulturul este prezent, sub o formă sau alta, în toate versiunile, în Grecia ca și în Caucaz. Am constatat că nici mitul lui Prometeu, nici gesta lui Amirani nu s-ar fi putut alcătui fără el, iar punerea lor în contrast se bazează pe afinitățile contrare pe care i le atribuie cele două culturi. Chiar dacă nu este cauza directă a acestui fenomen, el a orientat totuși modurile lui de realizare. Cît despre însuși procesul inversării, trebuie să vedem în el rezultatul unei dinamice (altfel spus, creatoare) puneri în mișcare a unui sistem de opoziții date în mod simultan și orînduind încă de la plecare programul ale cărui instrucțiuni le-au aplicat cele două mitologii, fiecare după propriul ei aparat de simboluri.

Realitatea concepută și discursul mitic

Dacă nu ne mai așezăm acum la nivelul alegoriei, al „materiei“, ci la acela al mitologemului, al „sen(s)ului“, confruntarea îmbracă un cu totul alt aspect. Mecanismele a căror analiză am început să o schițăm nu mai sînt suficiente spre a da seama asupra raporturilor dintre cele două ansambluri narrative, oricare le-ar fi întinderea și natura. Într-adevăr, nu mai este vorba despre forme și despre figuri care se atrag sau se resping la voia conștrîngerilor și a libertăților domeniului imaginar, ci despre sisteme ideologice acomodate necesităților și țelurilor discursului mitic. Noțiu-

nea de adaptare, de transpunere nu mai are curs aici decît cu preţul unei serioase revizuiri. Căci, dacă o cultură îşi clădeşte, literalmente, miturile, şi anume în orice clipă, ea nu face acelaşi lucru şi cu concepţia sa asupra lumii sau cu viziunea sa asupra condiţiei umane, acestea făcînd parte dintre datele fundamentale, şi nu dintre elementele clădite, cel puţin de-a lungul unei perioade anumite. Nu se poate susţine în mod rezonabil că fundamentele obiective ale unei civilizaţii se pot preta la acelaşi joc ca şi miturile pe care ea le produce, chiar şi în unele sectoare strict delimitate. O filosofie, oricît de rudimentară, nu poate fi trecută, cu tot echipamentul său, de la un popor la altul, după cum ea nu poate fi nici răsturnată sau reflectată în oglindă, invers faţă de ceea ce se petrece cu povestirile mitice şi cu dispozitivele lor simbolice. Aici problemele sînt deci de un alt ordin, ele ţinînd mai mult de istoria mentalităţilor decît de mitologie.

Înainte de a întrupa aceste remarci generale, punîndu-le la încercare asupra unor exemple concrete, trebuie să risipim un echivoc. Ceea ce precedă nu priveşte decît problemele comparaţiei dintre două mitologii şi două culturi, şi nu caută nicidecum să alcătuiască o teorie a raporturilor dintre discursul mitic şi ideologie. Doar cerinţele confruntării sînt cele care îl îndeamnă pe comparatist să opună mitul, drept construcţie, ideologiei, drept dat fundamental. De altfel, în afara problemicii de faţă, autorul acestor rînduri ar recuza o atare dihotomie: sociolog şi istoric, el consideră, într-adevăr, că realitatea concepută, ba chiar trăită, face obiectul unor interminabile construi şi reconstrui, lucru în care constă, în esenţă, istoria oricărei societăţi, oricît ar putea ea părea de imobilă.

Acest lucru odată admis, să apelăm la exemple. Sfidarea împotriva lui Dumnezeu, ca fapt material, rămîne supusă aceluiaşi tratament ca şi triplicitatea supliciului sau varietăţile aparaturii sale. Dar lucrurile nu stau la fel şi cu conflictul care o pricinuieste şi care pune în joc suverani-

tatea asupra lumii. Tema sfidării poate lua înfățișarea unei înfruntări a inteligenței, ca în Grecia, sau a unei lupte, ca în Caucaz, totuși variațiunile acestea acoperă un fenomen identic în ambele locuri: un anumit tip de erou constituie o piedică pentru exercitarea suveranității de către stăpînul zeilor. Oricare ar fi mijloacele de care uzează dramatizarea, răzvrătirea unui zeu sau a unui semizeu trebuie să aibă loc pentru a instaura sau a menține orînduirea lumii. Stăpînirea universului cere acest preț, de nu, ea îi scapă celui ce o deține în mod legitim, Zeus sau Dumnezeuul Atoate-făcător al georgienilor. La fel stau lucrurile și cu urmarea nemijlocită a conflictului, cu chinul fără de sfîrșit: liniștea universului creat nu este asigurată decît pe temeiul surghiunirii răzvrătitului o dată pentru totdeauna. Mitul grecesc și gesta georgiană au în comun acest dat antropocosmologic, pe care nu îl afectează întru nimic variațiunile și modulațiile la care se dedă fiecare în parte.

Pe de altă parte, înfruntarea poate avea loc pentru că ea pune în încleștare doi potrivnici care intrupează doctrine incompatibile între ele, lucru valabil și pentru MP, și pentru LA. Zeus instituie, iar Dumnezeuul georgian păstrează un „sistem al naturii“ în care omul nu supraviețuiește decît respectînd regularitatea schimburilor, oricare le-ar fi cîmpul de aplicare și orientarea: raporturi de producție, întemeiate pe munca pămîntului; relații sociale, implicînd căsătoria și înrudirea; comunicare mijlocită cu cerul, prin intermediul sacrificiului (în Grecia) sau prin cel al căminului și al lanțului său (în Caucaz). Deci, în toate domeniile, domnia distanțării. La polul opus, lumea așa cum ar fi păstrat-o Prometeu, sau așa cum ar fi fost de pe urma doctrinei lui Amirani: o lume în care nu se cunoaște noțiunea de „schimb“, în care omul ia fără să dea ceva în loc, o lume ferită (în Grecia) sau eliberată (în Caucaz) de răul suprem pe care femeia îl reprezintă în ochii ambelor civilizații, cu o omenire aflată la adăpost de trudă, de înrudire, într-un cuvînt, de socio-

tatea însăși. MP și LA împărtășesc și aceste date ideologice și culturale, ale căror diferențe țin mai puțin de o disparitate de fond, cât de variațiunile impuse de exprimarea lor mitică sau legendară. De pildă, faptul că vîrsta de aur a lui Prometeu aparține trecutului preistoric, iar era belșugului lui Amirani, unei alte lumi eshatologice nu schimbă nimic din similitudinea celor două concepții apărute de cei doi eroi.

Știm că aceste doctrine paralele sînt ancorate în același punct al practicii trăite, atît sociale, cît și psihologice: în ura împotriva femeilor, la fel de virulentă în poemele hesiodice, ca și în blestemele care împestrîtează lumea legendelor caucaziene. Nu este o exagerare să socotim ambele istorisiri drept adevărate mituri ale misoginiei. Or, aceasta nu este un produs al gîndirii mitice, ci, dimpotrivă, ea este cea care determină și orientează cursul acesteia, oricare ar fi exprimarea pe care o capătă într-un loc sau în celălalt. Grecii din antichitate și georgienii din veacul trecut trăiesc căsnicia ca pe un dureros paradox, aproape cu neputință de conceput. Or, și unii, și ceilalți o leagă de un alt paradox, resimțit cu mai puțină tărie, dar la fel de bine atestat: existența și poziția căminului omenesc, cu toate implicațiile sale tehnice, sociale și simbolice. El se află în centrul tuturor problemelor evocate pînă aici, dat fiind că în jurul lui și în raport cu el se orînduiesc principalele opoziții care operează nu numai înăuntrul celor două ansambluri mitice, ci și asupra relațiilor diversificate care le reunes.

Iată de ce căminul, o piesă esențială a dispozitivului simbolic, acționează totodată la cele două niveluri distinse aici, pe care, prin urmare, nu le mai putem separa. Dacă el face obiectul unor concepții diferite în sinul sistemelor ideologice grec și caucazian — fapt care rămîne de stabilit —, trebuie atunci să ne așteptăm ca această disparitate să aibă urmări asupra raporturilor dintre MP și LA. Poziția și funcția atribuite căminului de către fiecare dintre cele două culturi pot fi în parte răspunzătoare pentru divergențele care se mani-

festă pe planul expresiei, al dramatizării. Atingem în acest punct o problemă de un alt tip, care pune în cauză însăși esența activității mintale a mitogenezei, în relațiile ei cu ideologia și cu istoria.

Geneza mitului: selecție și transformare

La acest nivel de analiză, care a fost pus în acțiune de-a lungul întregii cărți, comparația nu mai privește structurile narrative și sistemele conceptuale, ci relațiile care le unesc pe primele cu celelalte înăuntrul fiecăruia dintre ansamblurile confruntate. Altfel spus, este vorba de a defini raporturile nu dintre termeni, ci dintre operațiunile care privesc unele relații gata constituite. Iată, foarte pe scurt, în ce fel anume:

Fiecare dintre povestirile mitice a selecționat, în câmpul ideologic de care ține, unele elemente sau configurații de elemente și le-a exploatat după resursele și țelurile sale proprii, fie adaptându-le direct la proiectul său, fie supunându-le unor transformări care pot merge până la a le face să ajungă aproape de nerecunoscut. Astfel, ceea ce este deosebit de important de definit sînt, pe de o parte, criteriile care au impus selecția — cutare element a fost păstrat, cutare nu —, iar pe de altă parte distorsiunile pe care le suferă, la dramatizarea lor, datele astfel alese. Confruntînd *procedurile strîns legate de selecție și de transformare*, așa cum operează ele, respectiv, în Grecia și în Caucaz, se obține o imagine fidelă și detaliată a rețelei de relații care cuprind laolaltă cele două mitologii puse față în față; pe deasupra, fiecare își dezvăluie astfel cu mai multă generozitate propriile trăsături specifice. Cazul căminului ne va putea sluji drept ilustrare.

Și în Grecia, și în Caucaz el acționează ca un operator care funcționează pe două axe, cea verticală și cea orizontală. El îngăduie, în primul rînd, să se opună și să se apropie anumiți termeni sau anumite domenii care n-ar avea cum intra în

contact direct, sau cel puțin n-ar trebui să o facă: medierea lui asigură menținerea distanței cunoscute dintre cer și pământ, făcând totodată posibilă comunicația necesară între ele. În studiul său despre Hestia³, J.-P. Vernant evocă îndeosebi vatra căminului micenian, care comunică cu cerul prin mijlocirea „deschizăturii din tavan pe unde se duce fumul (...). Hestia face ca ofrandele familiale să urce înspre sălașul zeilor olimpici. Contactul dintre pământ și cer este stabilit pornind de la ea, tot după cum prin ea se deschide și o trecere către lumea Infernului”⁴.

Această descriere și aceste formule pot fi aplicate ca atare situației și dublei funcțiuni a căminului georgian (cf. mai sus, pp. 204—206), cu atât mai mult cu cât în Colchida și în Svanetia el e personificat printr-o zeiță. Dar comunicarea dintre pământ și cer are loc, în gândirea grecească, în special cu ajutorul sacrificiului, pe când muntenii georgieni o atribuie mai degrabă dispozitivului material concret centrat asupra lanțului care leagă flacăra din vatră cu lumea de deasupra. Această deplasare a viziunii se explică printr-o concepție diferită asupra sacrificiului însuși: în Grecia, eficacitatea lui ține, în esență, de frigerea jertfei și de rezultatul ei, de urcarea fumului către zei; în Georgia, doar uciderea cu vărsare de sânge asigură „expedierea” victimei până la destinatarii ei din cer. Așadar, în această privință, se produce o disociere între sacrificiul propriu-zis și vatra căminului ca mijloc de a găti la foc, pe când la greci ambele par a fi îmbinate.

În al doilea rând, căminul domestic joacă în ambele culturi același rol de integrator și de clasificator social, de astă dată pe axa orizontală. În Georgia, cum am văzut, în jurul lui se orînduiește rețeaua relațiilor dinamice dintre segmentele esențiale ale societății, prin intermediul ființelor care le întrupează și al purtărilor diferențiatore care le așază la locul lor adevărat. Din punct de vedere funcțional, Hestia grecească și implantarea ei materială [„vatra”] alcătuiesc centrul unui sistem analog, atât prin concepțiile al

căror obiect îl formează, cit și prin practicile cărora le dau loc sau pe care le fac posibile și semnificative. Ținând seama de distanța care desparte cele două civilizații, se poate spune că ea modelează o configurație sociospațială comparabilă cu cea care domină căminul georgian. Pentru a ne convinge de aceasta, este de ajuns să amintim unele reprezentări și unele ritualuri precise, ca introducerea miresei în spița soțului, alergarea cu pruncul în jurul vetrei (*amphidromia*), depunerea noului născut și multe altele, care își găsesc echivalentul exact în Georgia.

Putem deci considera că ambele culturi ofereau prelucrării întreprinse de gândirea mitică unele configurații conceptuale și practice care prezentau aceeași structură, lăsând la o parte translația care afectează sacrificiul. Or, nu amîndouă au ales aceleași trăsături, cu prilejul construirii mitului respectiv; în plus, inserarea acestora în țesătura narativă a fost întreprinsă în Grecia de-a dreptul, iar în Caucaz prin inversare. Într-adevăr, mitul lui Prometeu a exploatat puterea de a comunica vertical, între pământ și cer, pe care o conține dispozitivul simbolic inerent căminului, dar a lăsat în umbră cealaltă posibilitate pe care o propunea acesta, adică medierea orizontală — sau i-a dat o altă exprimare. Legenda lui Amirani a reținut, dimpotrivă, tocmai această din urmă trăsătură, nevrînd să vadă în cămin decît un mijloc de a opune diferitele componente ale societății și ignorînd axa verticală. Mitologii grece și cei caucazieni au operat deci alegeri inverse, pornind de la o materie obiectivă care ascundea totuși virtualități analoage.

Odată îndeplinită această selecție divergentă, ei au supus obiectele extrase unui tratament contrar. Prometeu instaurează în mod voit mecanismul mediator pe care îl reprezintă focul care frige jertfa sacrificiului: orînduind și manipulînd ospățul comun de la Mekone, el nu face decît să instaleze pentru vecie o axă de comunicație între pământ și cer. Elaborarea mitologică se conformează deci datelor conceptuale alese în prealabil.

La polul opus, gesta lui Amirani nu selecționează componenta „orizontală” decât pentru a o răsturna cu totul: acțiunea eroului și gesturile simbolice întreprinse în decursul captivității sale constau tocmai din refuzul și apoi din negarea puterii de mediere socială pe care muntenii din Georgia i-o recunosc focului sub speța sa domestică, vatra căminului.

Diferențele dintre cele două ansambluri mitice, din perspectiva adoptată aici, privesc deci nu unele teme sau figuri, ci natura și orientarea proceselor care le permit realizarea în cadrul narativ. Într-o anumită proporție, disparitatea dintre operațiunile întreprinse într-un loc și în celălalt se explică prin divergența dintre datele ideologice proprii fiecăreia dintre cele două culturi: în cazul de față, concepțiile asupra sacrificiului și asupra rolului mediator al focului de gătit, care nu sînt identice în Grecia și în Caucaz. Bineînțeles, atare factori obiectivi — fie că e vorba despre ideologie sau despre practica vieții trăite — condiționează creația mitică în două feluri: înfățișîndu-i materia vie fără de care ea nu s-ar putea înfăptui și modelînd-o prin constrîngerile pe care i le impune. Dar nu trebuie supraestimată nici forța, nici întinderea acestor servituți: imaginația reușește în mare parte să le dezoace. Dincolo de un anumit stadiu al analizei, comparatistul se cuvine să lase cuvîntul geniului poetic al fiecărui popor, și nu-i mai rămîne decât să le încredințeze Muzelor dosarul său.

II. ENIGME ALE ANTE-ISTORIEI ⁵

Cadril de ipoteze

Iată încheiat inventarul și definită natura relațiilor care leagă mitul lui Prometeu de gesta lui Amirani. Existența unei legături vechi și solide între ele nu pare a fi îndoielnică. Dar care să-i fie explicația? Care au fost, în epoca istorică sau preistorică, raporturile dintre culturile greacă și caucaziană, care să fi putut duce la situația întîlnită de noi?

Avem de ales între patru posibilități, ca în cazul tuturor comparațiilor de tipul acesta:

- moștenire comună;
- elaborare pornind de la un același model din afară;
- întâmplare sau convergență tipologică;
- împrumut, făcut fie într-un sens, fie în celălalt.

1. Prima ipoteză trebuie înlăturată fără șovăire. Georgienii și verii lor svani, abhazii și cerkezii — popoare caucaziene autohtone — nu fac parte din familia indo-europeană, din care provine, dimpotrivă, civilizația grecească, în pofida nonconformismului ei. Nu avem deci cum bănuî că și unii și ceilalți au avut în patrimoniul lor cultural un mit prometeic pe care fiecare să-l fi alterat apoi după geniul său propriu. Prezența acestor legende la oseți și la armeni, care sînt și ei de origine indo-europeană, dar veniți tirziu pe acele meleaguri, își află cel mai bine explicația prin acțiunea substratului sau a vecinătății caucazienilor.

2. A doua posibilitate ar justifica perfect tipul de relații dintre cele două ansambluri mitice. Simpla lectură a dosarelor lor, înaintea oricărei analize, lasă impresia că mitologii greci și caucazieni au lucrat fiecare separat, inspirîndu-se dintr-un model comun. Soluția aceasta este cea care s-ar potrivi cel mai bine înseși naturii materialelor, așa cum ni se înfățișează ele. Dar ea trebuie totuși respinsă, sau mai bine zis trecută cu vederea, din lipsa oricărei mărturii. Într-adevăr, nicăieri, din antichitate și pînă astăzi, nici în Europa, nici în Asia Mică, nu se află atestată vreo povestire mitică ale cărei trăsături să se orînduiască în niște structuri atît de precise. Paralelele orientale, în special cele anatoliene, pe care le-au invocat mai mulți cercetători pentru a explica originea mitului grecesc nu sînt îndeajuns de caracteristice pentru a fi luate în seamă. Aceasta nu implică inexistența certă a unui atare prototip din afară, dar atunci el aparține umbrelor

vagi ale limburilor istoriei, în care este mai bine să-l și lăsăm.

3. La fel de îngăduită este și invocarea intim-plării, sau, spre a specifica o noțiune care nu înseamnă mare lucru în sine însăși, convergența tipologică. Procesele de acest tip sînt atestate peste tot în lume, în toate vremurile: am putea spune chiar că istoria spiritului omenesc este făcută, în esență, din asemenea întîlniri. Ele privesc toate sectoarele activității omenești și sînt de ajuns spre a da seama asupra unor fenomene atît de diferite ca analogia dintre stilurile raporturilor sociale sau cea pe care o putem constata între două figuri mitice, oricît ar fi ele de depărtate în timp și în spațiu. Vom pomeni, de pildă, societatea irokeză, atît de asemănătoare, prin multe trăsături, cu cea a germanilor înfățișați de Tacit⁶, sau, iarăși, personajul lui Loki scandinav, care își află corespondentul exact în figura lui Syrdon de la oseți⁷, fără să se poată atribui această coincidență tiparului unei moșteniri comune. Se impune totuși o importantă restricție: dacă se întîmplă ca unele condiții de viață și unele concepții asemănătoare să provoace un fel de convergență culturală, fenomenul acesta nu-și exercită acțiunea decît asupra unui stil de viață, a unui tip legendar sau mitic, fără a afecta însă într-un loc organizarea familială, iar în altul, aparatura narativă în însăși urzeala ei. Răutăcioasele lovituri și pățaniile lui Loki și ale lui Syrdon nu pot fi nicidecum suprapuse, cu toată înrudirea vădită dintre profilurile lor psihologice respective.

Ne întrebăm, de altfel, prin ce mecanisme misterioase ar putea legile spiritului omenesc sau ale determinismului social să împingă două culturi la punerea în scenă a unui supliciu întreit, cu participarea unui cîine înaripat, și la închipuirea obligatorie a unei închisori din stîncă sub forma unei cupole. Asemănările dintre mitul grecesc și gesta caucaziană rămîn mult prea precise, în privința unui mare număr de puncte, pentru a da temei acestui tip de explicație.

4. Rămâne deci ipoteza împrumutului, cu cele două direcții posibile ale sale, din Grecia către Caucaz, sau invers. La drept vorbind, chiar dacă admitem fără rezerve principiul soluției acesteia, orientarea ei nu se impune în mod evident nici într-un sens, nici în celălalt. Argumentele în favoarea uneia se înfruntă pe dată cu cele, nu mai puțin valabile, în favoarea celeilalte, sau sînt chiar susceptibile de a se preschimba în contraargumente. Elementele de apreciere care intervin în primul rînd sînt, în mod vădit, legate de condițiile obiective, istorice, care au favorizat contactele între cele două civilizații. Acestea se bazează mai ales pe navigație și implică, așadar, realitatea însăși a „colonizării” grecești: locuitorii vechiului Caucaz nu practicau acest tip de operațiune comercială — ori de piraterie —, iar deplasarea regulată pe calea mării trebuie pusă în seama grecilor și numai a lor, ei fiind cei care fie că au exportat, fie că au importat mitul prometeic.

Împrumut: din Grecia înspre Caucaz ?

La prima vedere, cea dintîi ipoteză pare mai verosimilă. Într-adevăr, colonizarea greacă devine intensă și neîntreruptă pe țărmurile răsăritene ale Mării Negre, mai cu seamă în Colchida, care corespunde în mare Georgiei apusene, lărgită cu Abhazia și cu Svanetia, începînd din veacul al VII-lea sau de la mijlocul sec. VI î.e.n.⁸. La vremea aceea nu era atît vorba despre o colonizare de populație, cît despre stabilirea unor *emporion*, a unor factorii comerciale fixe, aflate însă la o parte de așezările autohtone: în esență, chiar niște adevărate factorii, cum vor întemeia cam cu două mii de ani mai tîrziu neguțătorii tătari pe litoralul principatelor circaziene. Atari *emporion* se află în afara localităților propriu-zise, după cum o atestă săpăturile arheologice recente, și trebuie așteptat pînă în epoca elenistică pentru a vedea amestecîndu-se casele băștinașilor și ale colonilor și înjghebindu-se acele culturi mixte atît de carac-

teristice⁹. Deci, dacă între greci și locuitorii Colchidei nu sînt atestate contacte regulate și prelungite decît cu începere din sec. VII î.e.n. în orașe ca Phasis și Dioscurias, mitul lui Prometeu n-a putut fi importat din Caucaz de vreme ce el era deja cunoscut și răspîndit în Grecia. Poemele lui Hesiod sînt datate, în general, de la mijlocul (sau de la sfîrșitul?) sec. VIII î.e.n.; prin urmare, autorii greci aveau deja la dispoziția lor vestita poveste atunci cînd se înnodau legăturile trainice dintre lumea hellenică și așezările sau „cetățile” Colchidei („cetate” nefiind aici de înțeles în sensul grecescului *polis*)¹⁰. Acesta este un argument cu greutate în favoarea împrumutului luat din Grecia, argument care devine decisiv dacă este acceptată demonstrația lui Rhys Carpenter, după care traversarea Bosforului, deci navigația pe Marea Neagră, n-ar fi fost cu putință de îndeplinit înaintea inventării și a intrării în uz, la sfîrșitul sec. VIII î.e.n., a navei cu cincizeci de vîslași [*pentēkonteros* sau *pentēkontoros* (subînțeles *naus*)]¹¹. Dar astăzi argumentarea lui nu mai pare actuală, așa cum vom vedea mai departe.

Un alt motiv, care merge în același sens: izvoarele scrise care menționează existența unei tradiții caucaziene autohtone asupra lui Prometeu nu sînt anterioare sec. III î.e.n., ceea ce ar lăsa să se presupună o dată mai recentă a elaborării indigene, posterioară deci față de cea a mitului grecesc.

În sfîrșit, unele considerații care privesc însuși conținutul povestirii par a oferi mitologiei grecești prioritatea. De pildă, forma curbată a închisorii de stîncă în care este ținut Amirani rămîne fără motivare în sinul gastei georgiene, pe cînd aceeași imagine își are rațiunea de a fi în mitul lui Prometeu: Detienne și Vernant au arătat că acea curbura avea o valoare simbolică, legată de tipul inteligenței șirete, întortocheate, *mētis*, pe care o întrupează Titanul înlăntuit¹². Ar trebui deci să credem că trăsătura aceasta, rațională și necesară în povestirea grecească, a fost păstrată

ca atare de mitologii georgieni, care ar fi reținut-o fără să-i înțeleagă efectul, socotind-o drept un simplu amănunt concret, care face parte dintre accesoriile poetice, fără vreo legătură cu conținutul istorisirii.

Împrumut: din Caucaz înspre Grecia?

Dar argumentele în favoarea ipotezei inverse nu lipsesc nici ele.

În primul rând, cercetările întreprinse de vreo treizeci de ani, atât în Occident cât și pe teritoriul însuși al vechii Colchide, impun o completă revizuire a imaginii pe care ne-o făceam asupra navigației grecești și a extinderii ei pe litoralul răsăritean al Pontului Euxin. De multă vreme a fost părăsită doctrina căreia îi făcuseră ecou Henning și Carpenter, după care folosirea penteconterei și corolarul acesteia, pătrunderea grecească în Marea Neagră, nu puteau fi anterioare sec. VIII, ba chiar VII î.e.n.¹³ Astăzi se admite că grecii luaseră pentecontera de la civilizația miceniană și că, prin urmare, o foloseau cu mult înaintea pragului sec. VIII¹⁴. Iar, pe de altă parte, se crede că navigația pînă la țărmurile răsăritene ale Mării Negre urcă pînă la jumătatea sau sfîrșitul mileniului al II-lea î.e.n.¹⁵

Apoi, săpăturile arheologice intense, întreprinse, de un sfert de secol încoace, de către georgieni demonstrează fără urmă de îndoială existența unor relații care nu erau episodice între lumea arhaică grecească și Colchida, încă din ultima treime a mileniului II, îndeosebi între sec. XI și VIII î.e.n.¹⁶ În sec. XI se instaurează adevărate raporturi de tip comercial, și acestea merg lărgindu-se pînă la stabilirea unor *emporion* în veacul al VII-lea (cu un vid nu se poate mai firesc în sec. VIII, care corespunde ravagiilor invaziei scitice în apusul Caucazului). Această perioadă de intensificare a schimburilor — cu datele ei extreme, sec. XI și sec. VIII — nu este rezultatul hazardurilor păstrării și descoperirii vesti-

giilor arheologice. Ea este, dimpotrivă, legată de un fenomen local, dar de o importanță istorică deosebită. Tocmai între sec. XI și VIII î.e.n. se dezvoltă în Colchida *metalurgia fierului*, cu exploatarea din ce în ce mai intensă a zăcămintelor sudice din bazinele Ciolokului și Ciorokului ¹⁷ și a celor nordice din Abhazia și din Svanetia ¹⁸.

Or, se știe că expansiunea comercială a grecilor se baza aproape în exclusivitate pe importuri și că ea era dominată în special de căutarea metalelor, a aramei, a aurului, apoi mai cu seamă a fierului ¹⁹. Este deci firesc ca această cursă pentru dobândirea metalelor să-i fi condus din ce în ce mai des pe greci, între sec. XI și VIII, către țărmurile Colchidei, bogată în aur și, pe deasupra, mină de unde se scotea fierul.

Contactele dintre lumea hellenică și Caucazul de Apus existau deci încă dinaintea colonizării propriu-zise, totul demonstrând faptul că ele nu erau doar episodice.

Vechimea aceasta a relațiilor dintre cele două culturi nu este stabilită numai pe baza vestigiilor arheologice, ci ea mai este confirmată și de izvoarele literare, încă dinaintea sec. VII î.e.n. Homer a cunoscut cu siguranță epopeea Argonauților ²⁰. În *Odissea*, el pomenește despre „corabia ce marea o străbate, / *Argo*, de toți cîntată” (XII, v. 69—70) și ne furnizează unele detalii asupra lui *Aiētēs* — regele Colchidei, căruia *Iāsōn* i-a răpit Lîna de aur (precum și pe fiica sa *Mēdeia*); el ne spune că Aietes era fiul Soarelui și că Circe (*Kirkē*) îi era soră, dar fără să-l localizeze; el precizează doar că Circe locuiește la capătul de răsărit al lumii, „spre unde se înalță Soarele” [pentru Ulise și tovarășii săi, care vin de la hotarele apusene ale lumii] ²¹. Hesiod, în *Teogonia* sa, îi face loc și lui Aietes în genealogiile sale divine:

Aietes, fiul Soarelui ce muritorilor le strălucește,
Luă, prin vrerea zeilor, pe fiica riului desăvîrșit,
A lui Okeanos, pe-Idyia cu obraji frumoși, și-aceea,
Supusă jugului iubirii de-aurita Afrodită,
Lui i-a născut-o pe Medeea, cea cu glezne zvelte...
(v. 958—962).

Și, nu mult mai departe:

Iar fata lui Aietes, regele crescut de Zeus,
Prin vrerea zeilor ce veșnic viețuiesc Aisonidul
(= Iason)

De la Aietes o luă... (v. 992—994).

Poetul cunoaște și fluviul Phasis, astăzi Rioni, din Colchida (cf. v. 340).

Deci, chiar și înainte de începuturile „oficiale” ale colonizării, poeții greci cunoșteau deja existența fluviului Phasis și a regelui Colchidei, Aietes.

Datele literare și mai ales cele arheologice nu exclud în nici un fel posibilitatea unui împrumut orientat în sensul Caucaz → Grecia.

Cît despre existența unor teme sau a unor imagini comune celor două ansambluri mitice, dar justificate numai în context grecesc, pe cîtă vreme rămîn nemotivate în cel georgian, ea nu este de ajuns spre a stabili prioritatea unuia față de celălalt, dat fiind că i se pot opune două tipuri de contraargumente.

Mai întîi, relația nu funcționează numai în sens unic: există și elemente ale mitului grecesc care nu par a fi impuse de nici o necesitate evidentă, pe cînd corespondentele lor din gesta georgiană își găsesc, dimpotrivă, legitimare. Faza subpămînteană a supliciului, de pildă, apare și în pătîmirea lui Prometeu, dar fără ca ea să pară a fi impusă de vreo constrîngere conceptuală, în afara nevoii pur romanești a unei îngreunări a osîndei, sau, poate, și a grijii pentru a obține o paralelă cu supliciul Titanilor înfrîți de Zeus. În schimb, înmormîntarea de viu a lui Amirani îi este indispensabilă mitului caucazian pentru ca acesta să-și poată îndeplini una dintre funcțiile sale esențiale, cea de a reaseza periodic orînduirea lumii; căci el completează inventarul „vertical” al forțelor naturii care s-au dezlănțuit și trebuie supuse și imblinzite: această fază a chinului dă chează că și puterile telurice vor fi stăpînite, ea completînd la nivelul subpămîntean ritualurile de pe suprafața pămîntului legate

de captivitatea eroului (v. mai sus, pp. 128—129 și 176—177).

Pe de altă parte, pentru a ne întoarce la forma curbată a închisorii de stîncă, nimic nu ne oprește să admitem că o cultură împrumută de la o alta cîte o trăsătură care în povestirea de baștină era pur descriptivă și îi conferă un înțeles pe care aceasta nu îl avea la început. Lucrul acesta este chiar caracteristic gândirii simbolice, iar creația mitologică constă în mare parte din practicarea unor atare operațiuni, investind cu o semnificație specifică o trăsătură care, în sine însăși, era lipsită de ea. Așadar, este foarte plauzibil ca mitologii greci să fi împrumutat, laolaltă cu restul istorisirii, și imaginea pur estetică a „stîncii asemeni unui coif”, spre a o integra într-un dispozitiv simbolic în care ea primește o valoare nouă. Se înțelege de la sine că acest procedeu rămîne valabil și în ipoteza relației inverse, Grecia → Caucaz, și că el a putut fi aplicat, de pildă, și înmormîntării captivului, căreia mitologii georgieni din vremile de odinioară i-ar fi atribuit o pondere simbolică pe care ea nu a avut-o la început.

Dificultățile ipotezei „împrumutului”

La drept vorbind, noțiunea și mecanismul însuși al împrumutului par improprii pentru a da seama asupra legăturilor dintre mitul lui Prometeu și gesta lui Amirani. Sau, cel puțin, nu sînt de ajuns. Iar aceasta, pentru două serii de motive:

1. Fiecare dintre cele două ansambluri narrative, luat în considerare în sinul propriei sale culturi, ne dă sentimentul că a fost conceput și alcătuit la fața locului, fără să fi intervenit vreo „gîndire” străină. Știu bine că această convingere merge împotriva celor pe care le susțin destui caucazologi și eleniști. Cei dinții i-au dat adesea lui Amirani un model din afară, fie iranic, fie asianic ²². Ceilalți, mai ales, au căutat și mai caută încă, unii dintre ei, o sursă de inspirație exotică pentru Prometeu al grecilor. Mărturisesc că nece-

sitatea unei atare căutări îmi scapă în întregime. Să luăm, de pildă, mitul lui Prometeu. El dă măsura condiției umane așa cum o concepeau și o simțeau grecii. Kerényi își intitulează lămuritor eseul său asupra lui Prometeu *Das griechische Mythologem der menschlichen Existenz*²³. Vernant observă, în concluzia unei foarte precise analize a mitului:

De-a lungul păgînismului grecesc, acest ansamblu servește ca referință pentru definirea condiției umane în trăsăturile ei distinctive, în măsura în care omul este diferit totodată și față de zei, și față de dobitoace²⁴.

Mai mult, el întemeiază și face cu putință sacrificiul însuși, fără de care nu este posibilă comuniunea cu lumea zeilor. Lipsită de acest aparat simbolic, lumea grecească ar fi fost redusă la o adevărată infirmitate conceptuală, ba chiar și practică, fiind lipsită de putința de a gândi ea însăși asupra sa și neputîndu-și imagina raporturile cu natura și cu ceea ce se află deasupra naturii. Pare profund de necrezut ca un angrenaj atât de vital să se fi alcătuit la o dată tirzie și în urma unei intervenții din afară. De ce, și mai ales cum ar fi putut aștepta gîndirea grecească pînă în sec. VIII sau VII î.e.n. spre a se dota cu un mecanism esențial pentru funcționarea sa, pentru contactul său cu lumea? Desigur, societățile și, ca ele, și ideologiile sînt supuse unor mutații cîteodată radicale. Dar acestea nu se înfăptuiesc *ex nihilo*: ele constau, dimpotrivă, în cea mai mare parte, dintr-o reorganizare a unor elemente deja oferite de patrimoniul dat. Chiar dacă, așa cum cred mai mulți savanți eleniști, marile teogonii s-au alcătuit inspirîndu-se din cele al căror model sau măcar principiu îl oferea Anatolia, avem toate motivele să socotim că acestea au remodelat un sistem preexistent și că aventura lui Prometeu s-a aflat în el nu inserată, ci păstrată de înnoitori, printre care și Hesiod. Ea ocupă în religia începuturilor o poziție prea centrală și întreține prea multe legături cu toată orînduirea ideologică și simbolică a grecilor, pentru ca să fi putut fi importată din afară, fie și din

Caucaz, cu toată armatura și gata de a îndeplini o funcție pînă atunci rămasă vacantă.

În cazul lui Amirani, situația este diferită, dar ea invită totuși la concluzii de același ordin. Unele relații care nu pot fi înlăturate fără a desfigura sau a trăda povestea leagă gesta de numeroase componente cosmologice și ideologice dintre cele mai fundamentale ale culturii georgiene arhaice. Voi aminti numai următoarele: ducerea la bun sfîrșit a crugului soarelui și încheierea fericită a eclipselor, repunerea anuală în ordine a universului, paradoxul metalurgiei și cel al căsătoriei inseparabil de primul, păstrarea unei cuvenite distanțe între oameni și zei etc.

În Caucaz, ca și în Grecia, componentele povestirii se află implicate în anumite configurații care îi rămîn exterioare și asupra cărora ea nu poate acționa.

Deci, dacă susținem că trama gestei caucaziene a fost împrumutată din lumea grecească, trebuie să admitem, chiar prin acest fapt, că un mit în întregime constituit s-a strecurat în interstițiile unui sistem cultural străin, modelîndu-se după cerințele acestuia, fără ca totuși articulațiile sale esențiale să fi ajuns să fie răscolite. Aceasta, ca și cum povestirea grecească ar fi venit să ocupe un loc gol în sinul mașinăriei simbolice caucaziene, adăugirea acestui nou angrenaj permițîndu-i dintr-o dată să pornească și să funcționeze fără să se blocheze. Lucru neverosimil, afară de cazul că am invoca nu se știe ce armonie prestabilită care ar orîndui în mod misterios mersul civilizațiilor, ale căror elemente ar trebui toate să fie concepute ca interschimbabile.

2. Am văzut mai sus că analogiile nu privesc numai structurile narative și figurile care le dau acestora viață, ci și unele date ideologice și pasionale fără de care ele ar rămîne lipsite de semnificație și de eficacitate simbolică. Analogiile mai privesc și operațiunile care le leagă pe primele de celelalte, adică pe de o parte miturile și pe de alta rădăcinile lor culturale — conceptuale și psihologice. Acestea din urmă nu constau dintr-o

multime amorfă de fapte izolate, cărora le-am face inventarul în Caucaz, pentru a constata mai apoi că și în Grecia inventarul lor este identic. Dimpotrivă, fie că e vorba despre Grecia sau despre Caucaz, aceste fundamente culturale se orinduiesc într-un sistem de relații specifice, ele însele conectate cu articulațiile semnificative ale structurii mitice: raporturile dintre soție și cămin, dintre acestea două și metalurgie, dintre foc și comunicarea între pământ și cer, dintre om și agricultură etc. P. Vidal-Naquet notează, în legătură cu mitul lui Prometeu:

Pământul arabil, bucătăria, sacrificiul, viața sexuală și familială din *oikos* [„gospodărie, casă“], ba, la limită, chiar și viața politică formează un *ansamblu*, nici unul dintre termenii căruia nu poate fi disociat de ceilalți ²⁵.

Aceste formule ar fi de asemenea valabile, așa cum am văzut, și pentru cultura caucaziană. Or, atare configurații, care înglobează totodată și mitologia, și concepția asupra lumii, se leagă, pe de altă parte, de unele atitudini psihologice bine definite și trăite cu tărie, ca și de unele condiții obiective ale experienței de toate zilele.

Deci, dacă omologia dintre cele două istorisiri mitice trebuie pusă pe seama împrumutului, va trebui să explicăm în același fel și fenomenele ideologice și pasionale de care nici una, nici cealaltă nu pot fi despărțite. Or, acest lucru este cu neputință, sau, cel puțin, foarte greu de crezut. Misoginia, de pildă, nu poate fi importată dintr-o cultură în alta, ca o temă mitică, pentru că ea nu poate să se manifeste decât dacă este un fapt de viață pentru cei care o susțin. Faptele de civilizație, cel puțin cele pe care le modelează o orinduire specifică, așa cum este cazul aici, nu au cum fi luate din afară spre a fi apoi adaptate într-un nou cadru, așa cum, dimpotrivă, pot să fie împrumutate evenimentele și accesoriile unei povești. Acordul lor nu poate fi explicat decât prin mijlocirea unei experiențe obiective comune, iar nu prin unele mecanisme de migrație literară. „Conflictul dintre civilizații“, a cărui urmă sau expresie am găsit-o deopotrivă în MP și în LA,

este tot atât de puțin ușor de împrumutat ca și misoginia: el există sau nu există în sinul unei societăți date, fără a putea fi inspirat de un model străin, pentru că el trebuie tocmai să corespundă unor constrângeri atestate în mod empiric.

Ultimă ipoteză

Ne găsim deci în fața unei dileme de care nu putem scăpa decât modificând perspectiva istorică în limitele căreia se rămîne în mod obișnuit. Componenta mitologică nu se lasă disociată de cea ideologică: una n-a putut fi împrumutată fără ca cealaltă să fi fost și ea. Dar nu este de conceput ca cea de a doua să poată da prilej unui fenomen de împrumut. Aceasta este dilema. Trebuie deci să pornim în căutarea unei ipoteze care să dea în mod solidar seama și pentru asemănările care privesc povestirea mitică, și pentru cele care pun în joc configurațiile ideologice și atitudinile psihologice.

Analogiile și distorsiunile care reglează raporturile dintre cele două ansambluri narrative sugerează de la sine intervenția unui cu totul alt mecanism decât cel al împrumutului. Natura lor pare a indica, într-adevăr, că mitul și gesta s-au constituit pornind de la o schemă generatoare comună. Dacă rămînem la nivelul domeniului conceptual și al celui imaginar, fenomenul nu este unul ieșit din comun. Dar, de cum încercăm să-l transferăm sau să-l transpunem în domeniul istoric al relațiilor obiective dintre cele două culturi, el se preface într-un mister de nepătruns: căci știm că mitologii grece și cei caucazieni nu au dispus nici de un prototip îndepărtat transmis prin moștenire, nici de o terță sursă, de un model străin.

Ce se poate conchide de pe urma tuturor acestor imperative, care constituie tot atitea imposibilități?

Trebuie, mai întâi, să admitem existența unei anumite comunități de civilizație — limitată, poate, dar de netăgăduit — între populațiile care au dat naștere mitului lui Prometeu și legendei lui Amiran. Sintem aduși să acceptăm acest fapt ca pe un dat obiectiv, chiar dacă el este condamnat ca, în actualul stadiu al cunoașterii istorice, să rămână fără explicație: însăși substanța dosarului comparativ îl impune. De aici, și concluzia: premergătorii celor două etnii, grecească și caucaziană, au trăit într-un contact strâns și îndelungat, în tot cazul destul de lungă vreme spre a favoriza o colaborare între cele două culturi și spre a le da acestora ocazia de a programa în mod solidar și contrastant dispozitivele simbolice ale căror texte confruntate aici alcătuiesc îndepărtata lor aplicare.

Cum se îmbină o atare perspectivă cu faptele istorice, sau, în lipsa lor, cu posibilitățile pe care ni le oferă istoria obscurilor vremuri de dinaintea existenței unor documente scrise?

Pot fi luate în considerație două soluții. Una dintre ele ne conduce pe însuși teritoriul care avea să devină *Grecia*, în preajma mileniului al doilea î.e.n. Ea face apel la raporturile îndelungate care nu au putut să nu se stabilească între adstrat²⁶, adică între noii veniți de obârșie indo-europeană, și substrat, anume ansamblul populațiilor autohtone. Asemenea relații au existat cu siguranță, ele fiind invocate adesea pentru a explica, cel puțin parțial, trăsăturile aparte prin care civilizația grecească se îndepărtează față de cele ale celorlalți indo-europeni. În lumina acestei ipoteze, așa cum se leagă ea de problema noastră, ar trebui să mai admitem și că populațiile substratului egeean nu erau străine de lumea caucaziană. Faptul acesta nu are în el nimic cu neputință, iar o atare idee a fost și mai este încă acceptată sau preconizată de mai mulți savanți²⁷. Numeroase fapte grecești rămase misterioase își găsesc explicația dacă se invocă o acțiune din partea unor culturi sau a unor limbi înrudite cu cele din Caucaz. Ne gândim, de pildă, împreună cu Dumézil, la varianta *pt-*

pentru *p-* cel așteptat, ca în *ptolis* pentru *polis*, care nu are nici o rațiune de a fi în ambianța hellenică, explicațiile date, fără a ieși din acest cadru, rămânând puțin satisfăcătoare²⁸. În schimb, o pronunție de tip *pt-* se află în acord perfect cu consoana labiodentală *t^o-*²⁹, atestată în mai multe limbi caucaziene de pe țărmurile Mării Negre și ale Caspiceii, o asemenea distribuție indicând vechimea fenomenului³⁰. Apoi și „prefixul” *ps-* din homericul *psamathos*, care i se opune lui *amathos*, ca „nisipul umed”, nisipul de pe țărmul mării sau de pe malul unui râu, opus „nisipului uscat”; *psamathos* pare deci să denote o calitate legată de apă; a se vedea și nimfa-focă Psamatheia, cea care îl naște pe Phōkos³¹. Lipsit de explicație atîta vreme cît rămînem în context grecesc, acest element începe să se lămurească dacă îl apropiem de rădăcina cerkeză și caucaziană din nord-vest *ps-*, „apă”³².

Nu putem deci exclude efectele influenței pe care capitalul cultural și lingvistic al populațiilor autohtone „para-caucaziene” l-a putut exercita asupra indo-europenilor nou veniți. Prin urmare, acelea ar fi furnizat Greciei unele teme „prometeice”, pe care le-ar fi păstrat, în ceea ce-i privește, și locuitorii țărmurilor Mării Negre, îndepărtatele lor rude. Dar vedem bine că această ipoteză ne aduce înapoi, sub o altă formă, la cea a împrumutului, care, tocmai, se arătase improprie pentru a da seama asupra situației reciproce a celor două dosare.

Ne rămîne atunci cea de a doua soluție. Ea ne strămută în spațiul incert în care se mișcau, înaintea mileniului al II-lea, o mulțime de etnii, dintre care cele mai multe aveau să dispară fără să lase vreo urmă istorică, dar dintre care unele erau chemate să dea naștere la ceea ce avea să devină mai târziu lumea hellenică, iar altele aveau să se așeze pe contraforturile meridionale ale Caucazului și în zona lui subalpină. În această perspectivă, ne vom aventura să presupunem că unele grupuri indo-europene apropiate de viitorii greci, sau chiar precursorii înșiși ai acestora, s-au

aflat în contact durabil, pe undeva între Balcani și Asia Centrală, cu unele populații de o altă origine, ai căror descendenți mai ocupă și astăzi Caucazul de Miazăzi, mai cu seamă teritoriul anticei Colchide. O asemenea conviețuire implică un anume grad de comunitate culturală, datorată vecinătății, schimburilor și războiului, și manifestându-se deopotrivă în felul de viață, într-o parte a sistemului conceptual și în anumite experiențe trăite. Ea favorizează în mod absolut vădit practicarea unei colaborări și a unei confruntări, fie cu, fie fără intenție, între mitologiile aflate în contact.

Caucazienii din sud și indo-europenii

Această escapadă în vremuri îndepărtate, chiar dacă este de natură să-l mulțumească pe mitograf, nu va putea să nu-l pună pe gânduri pe istoric, care va inclina să nu vadă în ea decât un lucru arbitrar, sau, cel mult, un miraj — de vreme ce ea nu se întemeiază pe nici un document material, nici scris, nici figurativ. Și totuși, de partea caucaziană — și anume independent de problema mitologică de care ne ocupăm aici — ipoteza aceasta nu numai că câștigă un anume credit, ci este de-a binelea impusă de fapte. Desigur, nu este vorba despre izvoare istorice, ci numai despre factori lingvistici și culturali: dar aceștia au și ei drept de cetățenie în republica științelor umanistice. Astăzi este un fapt binecunoscut acela că limbile caucaziene de sud — georgiana, mingreliana și svana — n-ar fi ajuns ceea ce sînt dacă n-ar fi suferit, încă de mai multe milenii, puternica și îndelungată influență a unor idiomuri indo-europene. Pînă într-acolo, încît unii nu s-au sfiit să definească georgiana drept „cea mai indo-europeană dintre limbile caucaziene, sau cea mai caucaziană dintre limbile indo-europene“. Mai mulți învățați, și nu dintre cei mai mărunți, au mers chiar pînă la a vedea în caucaziana de sud

o ramură îndepărtată a unui grup indo-european rătăcit pe plaiurile Caucazului, profund alterată sub influența autohtonilor. Aceasta era, de pildă, convingerea intimă a regretatului Emile Benveniste, o persoană, totuși, greu de bănuț că ar ceda tentațiilor vreunui delir comparatistic³³. Orice tentații vreunui delir comparatistic³³. Ori-cum ar sta lucrurile — fie că e vorba despre o conviețuire îndelungată sau despre o înrudire pierdută —, aceste certitudini se bazează pe unele convergențe care afectează totodată și structura gramaticală, și vocabularul în materialitatea sa fonetică; mai cu seamă, ele se orînduiesc în serii coerente.

Mai multe fapte de ordin cultural ne îndrumă pe aceeași cale. Pentru a urma drumul cel mai scurt, nu voi cita decît unul dintre ele, a cărui ilustrare o aflăm în gesta lui Amirani. Este de ajuns să amintim aici considerațiile făcute la începutul acestei cărți. În prima ei fază, biografia eroului se conformează canoanelor unui scenariu de inițiere războinică, al cărei principiu însuși are toate șansele să fi fost împrumutat de la o civilizație indo-europeană. Dar mai cu seamă structura, formele și imaginile, dramatizarea la care au recurs povestitorii georgieni le reproduc și, la drept vorbind, le colecționează chiar pe cele care formează regula în totalitatea miturilor și legendelor inițiatice din repertoriul indo-european. A se vedea, de pildă, ciudata depresiune fizică și mentală care îl lovește în India pe Indra și în Caucaz pe Amirani, exprimată în ambele cazuri prin aceeași reacție de claustrare și de ghemuire, în urma înfruntării Masei inerte, pînă ce zeii sau stăpînul lor le hărăzesc niște însușiri de care mai înainte erau lipsiți (v. mai sus, pp. 57—59). A se vedea, îndeosebi, tema triplicității care îl marchează totodată și pe marele viteaz, și pe adversarul sau pe adversarii săi, temă exploatată în atît de diverse feluri de către majoritatea grupurilor indoeuropene: cel irlandez, cel scandinav, cel latin, cel grec, cel iranice, cel indian. Or, se știe că mitologii georgieni au mobilizat asupra lui Amirani toate varietățile fenomenului care la indo-euro-

peni. se află distribuite între mai multe culturi, ba chiar au mai și adăugat unele născocite de ei (v. mai sus, pp. 61—63).

Bineînțeles, putem crede că poeții georgieni din vremi îndepărtate s-au complăcut într-un joc asupra temei date, pornind de la posibilitățile pe care ea le oferea și recreînd unele forme al căror model nu îl avuseseră necesarmente, dinamica însăși a schemei triple inițiale fiind suficientă pentru generarea unor noi derivații. Dar lucrul acesta pare puțin probabil: într-adevăr, de ce numai caucazienii s-ar fi dedat la fabricarea unor atare modulări, în vreme ce nici o populație indo-europeană n-a făcut-o, cel puțin după textele aflate în starea în care le mai putem noi găsi? Nu rămîne mai puțin sigur un fapt: vechii mitologi georgieni au primit, asimilat și pus la contribuție o lecție de obîrșie indo-europeană (ba, probabil, chiar mai multe lecții). Ei au avut acces la un stadiu al acestor civilizații anterior celui asupra căruia ne dau mărturie documentele aflate în posesia noastră — scandinave, grecești, indiene etc. Un stadiu în care vechile scheme inițiatice, cel puțin în partea lor narativă și, poate, deja legendară, rămîneau destul de vii și îndeajuns de bine înțelese de către cei ce le foloseau, pentru ca predecesorii barzilor noștri caucazieni să le poată prinde intenția profundă și principiul creator, pe care le-au exploatat pînă la capăt. Fabricatorii gesticii lui Amirani s-au alimentat deci dintr-un repertoriu indo-european mult mai bogat înzestrat decît inventarele rămase la dispoziția noastră și care trebuia să comporte mai multe variațiuni pe tema triplicității. Reușita caucaziană a acestei operațiuni presupunea o veche și îndelungată învecinare cu unele grupuri indo-europene care mai păstrau încă în comun un patrimoniu legendar, ba chiar ritual, care avea mai apoi să se împrăstie și să se erodeze.

Dintre faptele culturale de același ordin, orînduite în serii bine reprezentate, datele lingvistice și rezultatele săpăturilor arheologice ne îndeamnă să socotim drept sigură realitatea unei străvechi

și foarte îndelungate conviețuiri între grupurile caucaziene meridionale și unele grupuri de origine indo-europeană. Comparația internă din cadrul lumii caucaziene ne îngăduie să situăm în timp atare contacte: ele sînt cu necesitate anterioare mileniului al II-lea î.e.n.³⁴ Arheologii georgieni vor să fie și mai preciși și plasează această perioadă a vecinătății și a colaborării culturale între sfîrșitul celui de al IV-lea mileniu și finele celui de al III-lea mileniu î.e.n.³⁵

În chip de concluzie

Dacă l-am purtat pe cititor în această scurtă și hazardată incursiune străbătînd penumbrele antehistoriei, nu am făcut-o decît spre a căuta un răspuns la întrebarea care nu se putea să nu-l frămînte: care au putut fi circumstanțele obiective ale unei întîlniri între cele două mitologii aduse aici în confruntare? M-am limitat să indic nu soluția cea mai realistă sau cea mai bine certificată, ci pur și simplu pe aceea pe care mi s-a părut că o dictează însuși conținutul dosarului comparativ. Ea este de natură, dacă i se acceptă măcar posibilitatea, să împrăstie destule mistere și să forțeze răzbaterea dincolo de cîteva impasuri. Ea ne îngăduie, în tot cazul, să înțelegem cum de au putut amîndouă structurile narative să se formeze în contrast, una presupunînd-o pe cealaltă, astfel că fiecare cultură și-a alcătuit „propriul” program generator în funcție de cel pe care îl alcătua cea din fața ei. Astfel s-ar explica cel mai bine și asemănările precise, și inversiunile simetrice din care constă partea esențială a raporturilor dintre mitul lui Prometeu și gesta lui Amirani. Tot în acest fel s-ar justifica și paralelele, omologiile, decalajele și distorsiunile care caracterizează „îmbinarea”³⁶ care articulează fiecare dintre cele două ansambluri mitice în parte: îmbinarea dintre *materie* și *înțeles* pe de o parte, dintre *practică* și *ideologie* pe de alta, și în sfîrșit cea dintre complexul *materie-înțeles* și complexul

practică-ideologie (reamintind că aici înțelegem prin „practică” — practica socioculturală trăită, iar prin „ideologie” — practica socioculturală concepută).

Această mașinărie complicată, ba chiar enigmatică, devine simplă și firească dacă luăm seama la faptul că ambele civilizații au avut destule prilejuri de a se pune reciproc la contribuție și că fiecare, înavuțindu-se din resursele pe care i le oferea cealaltă, putea să aibă acces la o experiență și la un cumul de știință mult mai bogate decât cele pentru care ne dau mărturie textele care au ajuns până la noi³⁷.

Capacitatea de a înțelege povestirile mitice, oricare le-ar fi patria, nu poate fi meritată decât cu prețul unor lecturi diversificate, întreprinse aparte unele față de altele și reinnoite fără ostentare. Lucrarea de față nu a dorit să fie decât una dintre aceste lecturi. Limitele puse în fața acestui eseu de mitologie contrastivă nu trebuie să mascheze celelalte bogății pe care le oferă din belșug cele două „vieți paralele” studiate aici în raporturile lor reciproce. Acestea din urmă, oricât s-ar putea ele arăta de însemnate și aducătoare de lumină, nu sînt de ajuns spre a epuiza resursele de gîndire, imaginație și știință artistică pe care le-a desfășurat fiecare ansamblu narativ luat în sine.

Tot o proprietate a ființelor mitologice este și cea de a aparține simultan mai multor constelații. Astfel că nu vom fi surprinși văzînd mitul grecesc și gesta caucaziană angajate laolaltă sau separat în configurații care scapă orizontului simplei lor puneri în contrast. Printre numeroasele prelungiri care li se oferă minții noastre — precum și, trebuie să o mărturisim, imaginației noastre — nu voi pomeni decât una singură, la care va trebui revenit într-o bună zi. Ea îi poartă laolaltă pe cei doi osîndiți într-un univers totodată uriaș și destul de dezîlnat, de vreme ce se întinde din Asia Mică pînă în Țara Galilor, ba fără îndoială și pînă în Islanda. Pe tot acest teritoriu se întîlnesc, în epoci și la niveluri foarte diferite, unele teme folclorice care aduc în scenă un personaj supra-

natural, zeu, demon, uriaș etc., adesea înzestrat cu un ciocan, înlănțuit în decursul sau la sfârșitul evoluției sale, adesea chiar îngropat sub pământ, și totodată aflat în legătură cu o caniculă de proporții cosmice sau cu o primejdioasă apropiere între cer și pământ. Dosarul este luxuriant și multiform, incluzând folclorul medieval și modern, hagiografia populară, mai ales cea orientală, și izvoarele din antichitate. Nu vom aduce decât o singură ilustrare, însuflețită de uriașii pe care Rabelais i-a făcut celebri.

Nașterea lui Pantagruel este marcată de o căldură fără seamăn în analele omenirii, de vreme ce

trecură XXXVI luni, trei săptămîni, patru zile, treisprezece ore și ceva pe deasupra fără de ploaie, cu o așa de grozavă arșiță de soare, că tot pământul îl uscăse, și nici pe vremea lui Ilie nu fusese mai înfierbîntat decât pe atunci, căci nu se afla copac pe fața pământului care să fi avut nici frunză, nici floare

(*Pantagruel*, cap. II, paragraful 2) ³⁸.

Pricina acestei calamități este o prea mare apropiere între pământ și ceruri:

Pe vremea cînd Febus îi încredință ocîrmuirea carului său dătător de lumină fiului său Faeton, numitul Faeton, rău învățat întru meșteșug și neștiind să ție crugul cel ecliptic între cele două tropice al sferei soarelui, se abătu din drumul său și într-atît se apropie de pământ, că uscă toate ținuturile de dedesubt

(*ibid.*, paragraful 3).

Atunci răsar cîteva picături dintr-o ploaie inversă, ce ieșea din pământ, dar, vai, sărată ca o saramură:

În chiar ziua aceea s-a născut Pantagruel (*ibid.*, paragraful 5).

Puțin mai tîrziu, Gargantua pune ca nou-născutul să fie înlănțuit de leagănul lui cu patru mari lanțuri de fier. Uriașul prunc nu întîrzie să scape de aceste legături — pe care nu izbutește să le rupă — sfărîmînd leagănul:

Ceea ce văzînd, tatăl lui (...) porunci să fie dezlegat din pomenitele lanțuri (*Pantagruel*, cap. IV, paragraful 8).

Izolate și furișe, atare întîlniri cu temele zeului sau semizeului încătușat în Caucaz nu ar reține

atenția decît cu titlul de curiozități. Dar reapariția de-a lungul și de-a latul unei arii foarte vaste și totuși bine circumscrise arată că este vorba aici despre un fel de fond comun extrem de arhaic, căruia poate că nu-i este străină însăși materia mitului grecesc și a gesticaucaziene. S-ar putea să ne aflăm aici față în față cu ultimele urme de reprelucrare, elaborate la niveluri foarte diferite — folclor, mit, epopee — pornind de la o veche canava răspîndită prin toată Eurasia apuseană.

Ar trebui mers înspre o foarte apropiată cercetare a acestui lucru, iar călătoria merită să fie întreprinsă.

Dar, pentru ca o atare explorare, precum și încă multe altele, să ajungă cu puțință în viitor, era nevoie ca mai înainte să fie pusă la îndemina publicului componenta caucaziană a dosarului lui Prometeu.

Iată ce am și făcut.

Prefață

¹ [Asupra mitului Pandorei v. mai jos pp. 249—250. (N. tr.)]

² [Zoroastrianismul este doctrina stabilită de *Zarathuștra* (numit de greci *Zoroastros*), înnoitorul credințelor iranice, pornind de la dualismul care opune Binele (a cărui divinitate este *Ahura Māzda*, „Marele zeu înțelept”) forțelor Răului (conduse de *Anhra Mainyu*, „Gîndul rău”); în cadrul ei, puterile Binelui, care tind să insufle oamenilor *gîndul, vorba și fapta cea bună*, li se opun „demonilor” (v. pers. *daiva-*, avest. *daēva-*), în care s-au transformat vechile divinități „idolatre” indo-iranice (**daivās*, cf. skr. *devās*, „zei”). (N. tr.)]

³ [„Amurgul zeilor” (germ. *Götterdämmerung*) este numele mitului germanic, mai cu seamă scandinav, care cuprinde cosmogonia acestor populații; potrivit ei, lumea trece prin reînnoiri ciclice, purificarea ei petrecîndu-se printr-o prăbușire periodică a universului, cu lumea zeilor cu tot, divinitățile cerești, conduse de Odinn, pierind sub loviturile forțelor Răului, mobilizate de uneltirile lui Loki, zeul focului și al înșelăciunii. V. și n. urm. (N. tr.)]

⁴ [Axel Olrik, unul dintre pionierii scandinavi ai cercetărilor mitologice moderne, a dat în 1922 un magistral studiu despre *Ragnarök* (sau *Ragna-rökr*, „Destinul zeilor”), varianta nordică a „Amurgului zeilor” (v.n.ant. și Bibliografia). Sir James George Frazer este, pe lângă multe alte contribuții de seamă, autorul *Crengii de aur* (Cambridge, 1890—1915, 12 vol.; publicată la noi în 1980, București, Ed. Minerva, 5 vol.), o primă și magistrală sinteză asupra miturilor și credințelor religioase culese de pe toate meridianele globului la sfîrșitul secolului trecut. (N.tr.)]

⁵ [Este vorba despre *Le système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, Maspéro, 1968. (N.tr.).]

⁶ [Dualismul este sistemul religios potrivit căruia lumea este teatrul confruntării forțelor a două tabere care domină universul: Binele și Răul. În Iran, vechea religie politeistă indo-europeană a fost concentrată într-un asemenea sistem dualist, a cărui formă doctrinară cea mai cunoscută este cea zoroastriană (v.n. 2). Dar și mai târziu, doctrina dualistă a lui Mani (sec. III e.n.), cunoscută sub numele de „maniheism“, reia, tot în Iran, aceleași teze fundamentale. (N.tr.)]

⁷ [*Vedele* („Cărțile) științei“) cuprind imnurile sacre ale religiei populațiilor indo-ariene pătrunse în nord-vestul Indiei către jumătatea mileniului II î.e.n. Cele mai vechi imnuri din *Rig Veda* („Veda imnurilor“) par a fi fost redactate în jurul lui 1000 î.e.n. Tot mai recente sînt apoi *Sāma Veda* („Veda cînturilor“), *Yajur Veda* („Veda sacrificiilor“) și *Atharva Veda* („Veda magiei“). (N.tr.)]

Introducere

¹ [*Teogonia* (*Theogonia*) lui Hesiod, operă fundamentală a mitologiei grecești, înfățișează în versuri epice generațiile zeilor, filiația și conflictele lor, pînă la definitivă constituire a panteonului hellenic. (N.tr.)]

² LA 2, culeasă în Svanetia (Georgia de Apus), către 1880, v. p. 26. [Traducerile textelor caucaziene întreprinse de autor au ținut în mod vădit către exactitatea reproducerii formulărilor originare. Urmindu-l, am dat versiunii românești o ușoară culoare de basm, de povestire populară; textele în versuri le-am pus în cadența unor șiruri iambice, firești în limba noastră. (N.tr.)]

³ [Apollonios din Rodos a fost cel mai de seamă poet epic al epocii alexandrine (sec. III î.e.n.), a fost autorul *Argonauticelor*, poem în patru ample cînturi, de înaltă inspirație poetică. Textul de aici face parte din cîntul al doilea (v. 1246—1259), v. mai jos, p. 224. (N.tr.)]

⁴ Citat de G. Dumézil, în „Amiran et son chien“, 1926, p. 71.

⁵ [S. Reinach este autorul multor manuale și lucrări de sinteză din cîmpul arheologiei, al filologiei clasice și al istoriei artelor și a religiilor, în cazul de față importante fiind *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905—1918, 4 vol., și *Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, ed. XX, 1914. K. Kerényi este unul dintre marii învățați care s-au dedicat credințelor antice; dintre operele sale majore cităm *Die antike Religion*, Leipzig, 1940 (ed. italiană, Bologna, 1940). G. Charachidzé se referă constant, în volumul de față, la lucrarea lui Kerényi *Prometheus, das*

griechische Mythologem der menschlichen Existenz, Zürich, 1946. (N.tr.)]

⁶ G. Dumézil, *op. cit.*; Džavaxišvili, 1928, pp. 138—151; David M. Lang, „Amirani by M. Chikovani“, în *Folklore*, 73, 1962. [În general, pentru titlurile și trimiterile complete ale lucrărilor citate, v. Bibliografia finală. (N.tr.)]

⁷ M. Ja. Çikovani, *Narodnyj gruzinskij èpos o prikovannom Amirani*, Moscova, 1966.

⁸ E. Virsaladze, *Kartuli samonadiro ep'osi*, Tbilisi, 1964.

⁹ *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930; *Le Livre des héros*, Paris, 1965; *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978.

¹⁰ Bibliografia la G. Dumézil, 1978, pp. 15—17.

¹¹ Am tratat această problemă „literară“ în studiul „Un Prométhée tcherkesse trop prométhéen“, apărut în *Revue des Études georgiennes et caucasiennes*, 2, 1986.

¹² [Chrétien de Troyes (cca. 1135—1183), cel mai mare maestru al poeziei cavalești, i-a cîntat în poemele sale pe eroi, desăvîrșiți curteni și cavaleri, ca Yvain, Lancelot, Perceval. (N.tr.)]

¹³ [*Mahābhārata*, marele poem epic indian redactat către sec. III—II î.e.n., cîntă în peste 80.000 de duble versuri (*ślokas*) „Marele (război) al urmașilor lui Bhārata“. (N.tr.)]

¹⁴ [*Sătura lanx* însemna la origine „platou umplut“, aglomerat cu un amestec de fructe și legume, de-a valma; treptat, *sătura* (iar mai tîrziu *sătira*) a ajuns să desemneze „mixtura“, „împănarea“, „antracul glumeț“, apoi „farsa“ (cf. Cap. VII, n. 18), în fine, „satiră“ literară; în românește, ar fi de preferat accentuarea *sătiră* față de *satiră*, inspirată din franceză. (N.tr.)]

¹⁵ [Asupra festei jucate de Zeus lui Prometeu, v. p. 234 și n. 18 la Cap. VII. (N.tr.)]

¹⁶ [Într-o scenă de un comic irezistibil, Prometeu vine pe furiș să le arate oamenilor (reprezențați prin eroul principal, Pisthetairos) vicleșugul cu care l-ar putea înfrînge pe Zeus: anume împiedicînd, prin întemeierea „Cetății păsărilor“ (*Nephelokokkygia*, „Cucurigu din nori“), înălțarea sacrificiilor datorate zeilor. (N.tr.)]

¹⁷ [Textul la care se face aluzie alcătuiește un pasaj din pledoaria de apărare a lui Prometeu și sună astfel în traducere: „Mă mir că nu-l îndemnați (voi, zeii) și pe Soare să nu le mai strălucească (oamenilor); cu toate că și el este un foc, ba încă unul mult mai zeiesc și mai învăpăiat. Ori îl învinovățiți și pe el că v-ar fi smuls vreun bun?“ (N.tr.)]

¹⁸ [*Interpretatio Graeca* (lat.) înseamnă „interpretare în spiritul mentalității grecești“ (N.tr.)]

Capitolul I

¹ [Am pus în cadență iambică textul, luînd seama la traducerea românească a lui M. Stănescu, *Chrétien de Troyes, Yvain — Cavalerul cu leul*, București, Ed. Albatros, (1977), p. 14. (N.tr.)]

² Versiunile armenesti asupra lui Artawazd, cele cerkeze asupra lui Nesren și a lui Pako, cele abhaze asupra lui Abrskil sînt studiate în capitolul următor. Confruntarea cu epopeea osetină, care depinde aproape în întregime de gesta georgiană, a fost lăsată la o parte. Ea a fost schițată de către M. Çikovani, 1966, pp. 180—198. Pe de altă parte, am înlăturat cu bunăștiință din acest dosar romanul medieval georgian *Amiran-Daredjñiani* (al lui Moise Xoneli, din sec. XII e.n.), dat fiind că intervenția lui nu aducea nimic în plus față de analiza tradiției orale. Totuși, va trebui ca mai tîrziu să fie dusă mai departe comparația întreprinsă de M. Çikovani (*ibid.*, pp. 148—179) și de D. M. Lang (v.n. 6 la *Introducere*); v. *Amiran-Daredjñiani*, ed. Z. Ç'iç'inadze, Tbilisi, 1896, tradusă în engleză de R. H. Stevenson, Oxford, 1958.

³ Referirile la textele epice caucaziene sînt făcute cu ajutorul siglei LA („legenda lui Amirani“), urmată de o cifră care trimite la propria mea clasare a izvoarelor (v.pp. 395 — 396); tabla de concordanță permite regăsirea referinței bibliografice. Rezumatele și citatele sînt luate, firește, după originalele caucaziene. Pentru a-i îngădui cititorului să se adreseze unui text mai ușor accesibil, pagina indicată după LA nr.... este cea din traducerea rusă a lui Çikovani (1966), cînd aceasta există.

⁴ [Un ansamblu, un corpus de informații, izvoare, texte este socotit „închis“ atunci cînd, fie la un moment dat, fie prin forța împrejurărilor, fie chiar și prin abstracție de metodă, numărul lor este bine delimitat. (N.tr.)]

⁵ [Legenda spune că Mélusine, o zîină-vrăjitoare, a fost străbuna casei nobile de Lusignan. Ea putea rămîne alături de muritorul pe care îl îndrăgise doar dacă el, oricît de straniu i s-ar fi părut faptele ei, n-ar fi încercat nicicînd să afle cine era și de unde se trăgea. Odată încălcată această opreliște, ea l-a părăsit pentru totdeauna. (N.tr.)]

⁶ [*Devii* (var. *Divi*) sînt duhurile, demonii, diavolii acoliți ai răului din religia și miturile iranice; numele lor provine de la indo-iranicul **daiva-*, „divinitate“ (cf. n. 2 la Prefață). (N.tr.)]

⁷ [Scandinavul *Thórr* corespunde germanului *Donar* și, fiu al lui *Odinn* (*Wotan*), are ca armă uriașul ciocan *Mjöllnir*, care iscă fulgerele; el este dușmanul tuturor uriașilor și iasmelor răufăcătoare. (N.tr.)]

⁸ [Zeul indo-arie *Rudra* („Cel Roșu“), corespondentul războinicului Marte, a fost reinterpretat mai tîrziu de hinduiști, și sub influența unor credințe locale, dravidice,

drept *Śiva*, principiul reînnoirii prin distrugere și purificare. (N.tr.)]

⁹ [Cu-chulainn este cel mai mare erou al miturilor irlandeze, apărătorul tradițional al Ulsterului. Batraz este eroul războinic al ciclului osetin al Narților (asupra lui v. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, 1986⁵, p. a III-a, pp. 441–575). (N.tr.)]

¹⁰ *Heur et malheur du guerrier*, p. 101.

¹¹ G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930, nr. 12, nr. 18 a; *Le Livre des héros*, 1965, pp. 180–181. Variantă cerkeză în *Narty. Kabardinskij épos*, Moscova, 1957, pp. 287–289. [Asupra ciclului mitic al Narților v. trimiterea de la n. 9. (N.tr.)]

¹² [În lipsa unui cuvânt pur românesc care să aibă simultan și sensul de „cîmpie” și pe cel de „expediție” — lipsă datorată inexistenței la români a raziilor organizate pentru jaf sau răzbunare — am fost siliți să preluăm termenul de *campanie*, care sugerează, după modelul său francez, dar mai palid, și un înțeles și pe celălalt. (N.tr.)]

¹³ [*Vendetta*, cuvîntul italian care denumește „răzbunarea singelui”, a ajuns să desemneze în Italia sudică o adevărată instituție cu profunde urmări sociale. (N.tr.)]

¹⁴ De la *vel-i*, „șes, cîmpie, spațiu din afară”, a fost derivat *vel-ur-i*, „sălbatic”; aceeași rădăcină și aceeași derivare apar și în armeană, cu valori absolut identice: *vayr*, „cîmpie”, și *vayr-eni*, „sălbatic”.

¹⁵ [În descrierea sa privitoare la stările de lucruri de la popoarele germanice contemporane lui, Tacit notează despre *Chatii* (strămoșii hessianilor de astăzi) că două lucruri înnobilează purtarea tînărului războinic, trecîndu-l în rîndul celor maturi: *caedes hostis* (uciderea unui dușman) și *spolia* (armele și bunurile luate ca pradă în urma izbînzii) (*loc. cit.*) (N.tr.)]

¹⁶ J. Marx, *La Légende arthurienne*, Paris, 1952, pp. 281–285.

¹⁷ Chinuirea mamei pentru a-i smulge numele unui ucigaș sau al unui dușman figurează în numeroase legende asupra Narților; și aici este vorba despre o temă împrumutată de la kabarzi sau de la oseți, cf. G. Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 225.

¹⁸ LA 2, p. 221; după acest mod de a se purta, se poate recunoaște intervenția unui „demon-boală”, cel al variolei, cf. Nițaradze, p. 148.

¹⁹ Această repartiție nu este făcută la întîmplare: fiecare dintre cei trei frați este legat de o culoare simbolică. Amirani e „negru ca un negru nour”, Badri este ilustrat prin minunatul său armăsar alb, care se și numește, de altfel, „Albul” (*Tetroni*) etc. Cf. LA 1, p. 206 și 211.

²⁰ [Riturile de pasaj sînt cele care marchează urcarea unei trepte de vîrstă sau schimbarea statutului social, în special între copilărie și vîrsta matură, prin desprinderea din sînul restrîns al familiei și intrarea, cu prețul unui

șir de încercări rituale, în colectivitatea masculină (cu funcții politice și militare). (N.tr.)]

²¹ [Gr. *aitiologia* (-*ght*-) înseamnă „lămurirea cauzelor”: cu ajutorul unei povești mitice se căuta explicarea obârșiei unui obicei, obiect sau fenomen; de pildă, mitul solar al lui Phaethon motivează seceta arzătoare, cel floral al lui Daphne, nașterea acestei plante (dafinul sau laurul), cel al căsătoriei fratelui Medeei, Apsyrtos, numele cetății Tomoi („Tăieturile”), Constanța de azi etc. (N.tr.)]

²² [*Kalevala* este marele poem cosmologic și mitologic (în 50 de cînturi) publicat în forma lui finală în 1849 de către Elias Lönnrot; epopeea a fost tradusă și în românește: *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, trad. I. Vesper, București, ESPLA, 1959 și apoi București, Editura pentru literatură, 1968, I—II. (N.tr.)]

²³ Haavio (Martti), *Väinämöinen, Eternal Sage*, F.F.C., nr. 144, Helsinki, 1952, pp. 114—119. [Fierarul Ilmarinen este cel care a făurit *sampo*, obiectul magic care le-a adus oamenilor nu fericirea, ci războiul, iar bătrînul bard și înțelept Väinämöinen, cel care farmecă firea, ca și Orfeu, cu măiestrele-i cîntări. (N.tr.)]

²⁴ Pentru interpretarea generală a episodului, cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, pp. 160—166 și 199—200.

²⁵ [*Sagas* sînt istorisirile epice versificate în care se cîntă marile teme ale mitologiei vechi germanice; termenul a fost aplicat apoi și cînturilor create de finlandezii învecinați, tot după cum termenul de *gestă*, tipic Europei Apusene, poate fi transpus asupra epopeilor caucaziene. (N.tr.)]

²⁶ [*Śatapatha Brāhmaṇa* („*Brāhmaṇa* celor o sută de căi”) este unul dintre cele mai de seamă comentarii la *Vede*, care duc mai departe și largesc doctrina acestora (*Brāhmaṇas*, continuate la rîndul lor prin *Upanișade*). (N.tr.)]

²⁷ [*Legile lui Manu (Manavadharmaśāstra)* alcătuiesc cel mai important corp de doctrină juridică al Indiei clasice; deși versurile lui sînt puse sub numele lui Manu („primul om”), el pare a fi fost redactat abia în primele veacuri ale erei noastre. (N.tr.)]

²⁸ Cf. S.R.G., cap. II și III din secțiunea a 7-a, în special pp. 533—542; Abaev, 1966, pp. 295—305; Narty. *Kabardinskij épos*, Moscova, 1957, pp. 346—349. [Acest poem a fost tradus și în românește: Șota Rustaveli, *Viteazul în piele de tigru*, trad. V. Kernbach, București, Editura pentru literatură, 1963 (BPT, nr. 163) (N.tr.)]

²⁹ [O tradiție secundară față de ciclul epic din care fac parte poemele homerice istorisește că Thetis, mama lui Ahile, căutînd zadarnic să-și scape fiul de soarta-i nemiloasă, l-a dat să fie crescut, ascuns sub straie femeiești, la curtea regelui Lykomedes din Skyros, dar că, printr-un vicleșug, Ulise, trimis să-l aducă spre a lupta la Troia, l-a descoperit printre fete și l-a luat cu sine. (N.tr.)]

³⁰ [„Călciul lui Ahile“ a rămas vulnerabil, fiind locul de care a trebuit să-l țină mama sa, Thetis, atunci când l-a cufundat în riul Styx spre a-l face de nerănit pentru orice armă (din nou o tradiție posthomeră); lui Siegfried i-a rămas o pată între umeri, urma unei frunze care i s-a lipit acolo când s-a îmbăiat în sângele balaurului pe care-l ucisese; în lipsa textului complet al epopeii Nartilor nu putem preciza locul vulnerabil al lui Sosryko (Soslan). (N.tr.)]

³¹ M. Çikovani, 1966, p. 91; pentru Mikula, personajul din *Biline*, cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, p. 625. [*Bilinele* sînt vechi povestiri epice în care se mai păstrează tradiții religioase și, mai ales, mitice precreștine. (N.tr.)]

³² [În refrenul Marsiliei toți francezii sînt îndemnați să se ridice asupra dușmanilor năvălitori: „Marchons, marchons, qu'un sang impur abreuve nos sillons!“, „Să pornim, să pornim, fie ca un sânge necurat să ne adape brazdele!“ (N.tr.)]

³³ [*Le Sillon* („Brazda“) era jurnalul editat de Marc Sangnier, om politic francez (1873–1950), care a promovat în paginile acestuia ideile unui creștinism democratic. (N.tr.)]

³⁴ Faptele indo-europene au fost adunate, îmbinate între ele și interpretate de G. Dumézil, într-un șir de lucrări care se întind pe mai mult de treizeci de ani. Cf. mai ales *Mythes et Dieux des Germains*, 1939; *Horace et les Curiaces*, 1942; *Aspects de la fonction guerrière*, 1956; cf., mai recent, *Heur et malheur du guerrier*, 1969, pp. 105, 119–122, 145, 149 și *passim*.

³⁵ E. Benveniste–L. Renou, *Vrtra et Vrtraghna*, Paris, 1934; G. Dumézil, 1969, pp. 133–134.

³⁶ G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, 1959, pp. 109–113; *Heur et malheur...*, p. 142.

³⁷ I. Džavaxișvili, *Kartveli eris ist'oria*, I, Tbilisi, 1928, pp. 60–65.

³⁸ [V. mai sus, n. 5. (N.tr.)]

³⁹ Pentru detalii mai ample, cf. G. Charachidzé, „Les trois pères d'Amirani“, în *Slovo*, Paris, 1984.

⁴⁰ [Asupra lui Horațiu și a Curiatilor, v. G. Dumézil, 1942 și 1986⁵, vol. II. (N.tr.)]

⁴¹ [Însuși numele acestui suveran al lumii derivă de la statutul lui de „al treilea“ (*θrita*), cf. A. Pagliaro – A. Bausani, *La letteratura persiana*, Florența, Sansoni, 1968, p. 51, și n. 3; fiii săi, între care își împarte împărăția universală, sînt, firește, tot trei la număr, cf. G. Dumézil, 1986⁵, partea a IV-a, pp. 586–588. (N.tr.)]

⁴² [Monstrul Geryon, trăitor pe insula Erytheia din mijlocul Oceanului, era fiul lui Chrysaor (la rîndul său fiu al lui Poseidon și al Meduzei) și al nimfei Kalliroe. (N.tr.)]

⁴³ Asupra practicilor religioase legate de vînătoare, cf. Robakidze, 1941, p. 146 și urm. Asupra episodului „turnului de cristal“ și a executării lui sub formă de cînt

și dans, cf. Virsaladze, 1964, pp. 172—175; M. Çikovani, 1966, pp. 135—136.

Capitolul al II-lea

¹ „Constringere a destinului” este formularea exactă a lui Freud (*Dincolo de principiul plăcerii*, cap. III), subliniind că „subiecții lasă impresia unui destin care îi urmărește, a unei orientări demonice a existenței lor”. Experiențele pe care le provoacă atare nevroze se definesc astfel: 1. se repetă, în pofida caracterului lor neplăcut; 2. se desfășoară după un scenariu imuabil; 3. apar ca o fatalitate exterioară (acesta este aspectul „demonic” asupra căruia insistă Freud). Tocmai despre aceasta este vorba aici.

² G. Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 77—78, nota; [cf. și Cap. I, n. 11. (N.tr.)]

³ Un băț căruia i-au crescut rădăcini și al cărui vîrf se înalță spre cer a devenit, pe foarte drept cuvînt, „un copac”: textul este coerent.

⁴ [Aluzie la înfruntarea cu Dumnezeu de pe urma căreia Iacob a dobîndit, prin luptă, binecuvîntarea acestuia și numele de Israel: legendă incorporată în *Vechiul Testament*, *Geneza*, 32, 23—33. (N.tr.)]

⁵ Ne aducem aminte că, pentru un caucazian, este vorba despre o expresie ca și tehnică, desemnînd spațiul din afară, de dincolo de pămînturile locuite sau, pur și simplu, umanizate; cf. pp. 32—33.

⁶ [Asupra lui Moise de Khoren v. mai jos, n. 22. (N.tr.)]

⁷ Jadal și Hristos se înfruntă la aruncatul cu pietre. Jadal este înfrînt și face apel la Amirani, cf. pp. 70—71.

⁸ Precizez anume că „suveran, stăpîn” trebuie luate aici în sensul cel mai curent, „suveran” cu cea mai brutală valoare etimologică: *superanus*, „cel care se află deasupra, stăpînește, domnește”. Alegerea aceasta, făcută din pură comoditate, exclude așadar orice referire la o noțiune de tipul celei a „divinităților suverane” vedice. [Autorul deplînge lipsa din limba franceză a unui cuvînt abstract derivat din lat. *dominus*; în română problema dispăre, noi dispunînd de „domnie” și „a domni”. (N.tr.)]

⁹ Vom lua seama la dedublarea pe care o suferă personajul lui Amirani, reprezentat aici totodată de un tată și de fiul lui. Fenomenul acesta este important, și îl vom regăsi sub o formă diferită examinînd tradițiile armenesti: și acolo, o parte din trăsăturile eroului osîndit sînt reportate asupra tatălui său, regele Artaxes.

¹⁰ Această problemă este tratată într-o altă lucrare (v. G. Charachidzé, 1986).

¹¹ Datorez dosarul cerkez (texte, traduceri, comentarii) amabilității maestrului meu, Georges Dumézil,

care a binevoit să-mi împărtășească notițele sale. Îi aduc vii mulțumiri pentru acest dar. Notele sale manuscrite constituiau materialul a două cursuri ținute la Collège de France, în 24.01.1957 și 25.02.1967. Concluziile lui G. Dumézil vor fi deci citate astfel: G. Dumézil, data cursului. Textele kabardine provin din culegerea *Narty. Kabardinskij èpos*, Moscova, 1957. Textele cerkeze, traduse de G. Dumézil, sînt transcrise după o culegere în două volume, al cărei manuscris fusese comunicat de autor. Ele sînt citate astfel aici: volumul, paginile (trimițînd la manuscris). De atunci, lucrarea aceasta a fost publicată, dar nu am putut să mi-o procur: λ'əχ'əz *eposew Nartxer, aš' lapsew y-ə'er* („Epopoea eroică a Nartilor, originea ei”), Krasnodar, 1967. Autorul ei este A. Gadagatl (în cerkeză Hedeγel'e). [*Interpretatio Circassica* înseamnă „interpretare potrivit mentalității circaziene (cerkeze)”. (*N.tr.*)]

¹² Axel Olrik, *Ragnarök*, trad. germană, Berlin—Leipzig, 1922 [v. Bibliografia].

¹³ G. Dumézil și A. Namitok, „Récits oubykhs”, *Journal Asiatique*, CCXLIII, 1, 1955, Paris. Povestirea nr. 5: „Un Prometeu ubykh”; text revăzut în D.A., I, p. 74, V.

¹⁴ Asupra Nartilor, a concepțiilor despre ei și a raportului cu societatea din Caucazul de Nord, cf. G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, notița bibliografică de la pp. 15—17.

¹⁵ „Bătut în cuie” sau „înlănțuit”: č'ə'ə-λ'ayer, „omul care a fost cetluit”. Prima parte a compusului, č'ə'əən, înseamnă „a cetlui” și se aplică ambelor operațiuni, pe care cerkezii le confundă aici, așa cum fac și rușii: *prikovat'* vrea să spună „a cetlui, a bate în cuie, a înlănțui” (în kabardă č'ə'əən).

¹⁶ Probabil că povestirea ubykhă este de origine abhază, după cum o confirmă numele propriu (observație a lui G. Dumézil).

¹⁷ Citat la G. Charachidzé, „Le symbolisme de l'arbre et de la vigne”, 1967, p. 109.

¹⁸ Textul a fost notat în mingreliană, dar povestitorul îl cunoștea de la un abhaz (cf. I. Džavaxișvili, 1928, I, pp. 148—149; M. Çikovani, nr. 60). Aram-Xut'u este cunoscut de asemenea și de abazai, la nordul lanțului Caucazului, după o versiune culeasă în 1961 de S. Salak'aja, *Abxazskij narodnyi...èpos*, Tbilisi, 1966, p. 112.

¹⁹ Z. Q'ançaveli, I, pp. 117—118; I. Džavaxișvili, *Sakartvelos ek'onomiuri ist'oria*, II, pp. 294—295; N. Marr, *Çanskij jazyk*, s.v.; Saba Orbeliani, *Sit'q'vis k'ona*, s.v.

²⁰ Cu toate că, în mod normal, ele se exclud una pe cealaltă, unele versiuni păstrează, succesiv, cele două încercări de evadare. A se vedea exemplul cerkez (pp. 82—83), calchiat după o tradiție georgiană.

²¹ Așa mi-a fost explicată, cam pe cînd aveam opt ani, originea cutremurelor de pămînt: ele au loc în Georgia

și nu în altă parte, pentru că în Georgia este înălțuit Amirani, iar strădaniile și furia sa de uriaș sînt cele care zguduie pămîntul, atunci cînd caută să smulgă stîlpul care îl ține prizonier. Trebuie să mărturisesc că, la vremea aceea, explicația m-a satisfăcut pe deplin. Și, la urma urmei...

²² [Moise de Khoren (în armeană *Movses Khorenaci*, după tradiție, 410—493) și-a scris *Istoria armenilor*, pe cît se pare, spre sfîrșitul sec. V e.n. Ea ni s-a păstrat însă doar într-o prelucrare ulterioară (sec. IX?). În opera sa, Moise de Khoren caută să deosebească, sub vălul de legendă care le acoperă, faptele unor regi istorici: Artasēs (provenind din pers. *Artaxšāça*, la greci *Artaxerxes*) și Artawazd (din v. pers. *Artavardiya*, gr. *Artabazos*) sînt într-adevăr numele mai multor mari regi armeni. (N.tr.)]

²³ De pildă, „nașterea lui Indra“, salvată de Moise de Khoren sub forma unui cîntec popular, care descrie apariția zeului Vahagn, cf. G. Dumézil, *Heur et malheur...*, pp. 115—119. Sau, iarăși, cucerirea prințesei alanilor, Satinik, de către regele armean Artasēs, cf. „Le Dit de la princesse Satinik“, în *Légendes sur les Nartes*, 1930.

²⁴ *Patmut'iun Hayoc'* („Istoria Armenilor“), ed. de la Veneția, 1955. Cuvîntul *vipasank'*, „istorisiri“, desemnează povestiri cu alură epică; istoria adevărată (a istoricilor) se numește în armeană *patmut'iun*.

²⁵ Eznik din Kolb, *De Deo*, ed., trad. și note de L. Mariès și Ch. Mercier, în *Patrologia Orientalis*, XXVII, fasc. 3 (texte și note) și fasc. 4 (traducerea), Paris, 1959. [Opera lui Eznik din Kolb, episcop de Bagravad (n. cca. 400 e.n.) este socotită drept unul dintre cele mai de seamă modele ale limbii armene clasice. (N.tr.)]

²⁶ *De Deo*, nr. 136, textul la p. 457, traducerea la p. 594. [Traducerea românească o urmează, nu fără o nouă confruntare cu ediția citată (întreprinsă de Francisca Băltăceanu), pe cea a lui Georges Charachidzé, care nota cu scrupulozitate:] Am modificat traducerea părintelui Mariès, greu de urmărit fără ajutorul textului armenească. [Într-adevăr, acea traducere, literală pînă la extrem, nu putea fi adoptată nicidecum pentru o prezentare ca aceea de față. (N.tr.)]

²⁷ [„Articolul“, sau, mai bine zis, pronumele demonstrativ -s arată apropierea maximă față de vorbitor și i se opune lui -d (apropiat de persoana a II-a, de conlocutor) și lui -n (cel de depărtare); acest sistem ternar a fost moștenit în esență, chiar și cu prețul înnoirii formelor care îl exprimă, și de alte limbi indo-europene vechi (ca greaca: *hōde* / *hūtos* / *ekēinos*, sau latina: *hic* / *iste* / *ille*) din indo-europeana comună. (N.tr.)]

²⁸ [Pe lingă „posesia forte“ („a poseda“), exprimată prin *unel*, limba armeană poate folosi și o construcție perifrastică, exprimînd „posesia modestă“ și alcătuită dintr-un verb cu sensul de „a fi“ (*em* sau un înlocuitor al lui) și un substantiv la genitiv sau dativ, care arată

posesorul, în vreme ce obiectul posedat este cel subliniat, la nominativ: *Atn mioḡ ēin erku ordik*, „(Ai) unui om erau doi fii“, formulă asemănătoare cu posesiunea „slabă“ latină de tip *mihi est fames* (> rom. „îmi e(ste) foame“). (N.tr.)]

Capitolul al III-lea

¹ [Asupra „etiologiei“, v.n. 20 la Cap. I. (N.tr.)]

² În abhază, această pasăre se cheamă *a-dyrganc'yx^oa*, „coadă de tigaie“; un procedeu metaforic analog apare la compusul georgian (dialectal) *toxi-t'ari*, „coadă de să-păligă“. Este vorba probabil despre „codobatura galbenă“, *Motacilla cinerea*, confundată uneori cu *Motacilla alba*, cf. „Mat. faună“, I, pp. 117 și 139.

³ Am studiat această rețea simbolică în S.R.G., pp. 80–87, sub titlul: „Comunicare interzisă“; așa fi spus poate mai bine „comunicare supusă restricției“ (sau „ritualizată“).

⁴ Este vorba mai ales despre unele rituri de purificare și de eliberare a celor stăpânite de un demon, „apucate“, care poartă pe grumaz lanțuri, în felul hierodulelor [al „roabelor unui zeu sau zeite“] pe care le descrie Strabon (XI, 4, 7); cf., cel mai recent, foarte bogatele materiale publicate de V. Bardavelidze, 1973, pp. 21–30 și *passim*.

⁵ Din acest vast ansamblu simbolic nu păstrez decât faptele aflate în raport direct cu gesta lui Amirani și mai ales cu supliciul lui. Bibliografia la V. Bardavelidze, 1941, pp. 84, nr. 1–4 și 85, nr. 1; cf. și M. Țartolani, pp. 160–161.

⁶ Această „lopătică“, *ast'ami*, este utilizată într-un scop domestic bine definit: ea slujește la scoaterea plinii coapte din cuptorul vertical. Detaliul acesta are importanța sa: gestul ritual este astfel investit cu o triplă legătură față de zgomot, de foc și de hrană.

⁷ Este vorba despre copacul *ek'ali*, o specie foarte spinoasă de acacia (salcim).

⁸ Toate aceste date provin din materialele culese în 1949 și 1950 de către M. Țartolani, pp. 157–160.

⁹ Este vorba, într-adevăr, despre tot căminul, demontat și montat la loc, și nu numai de vatra propriu-zisă. Cf. Țartolani, pp. 164–165.

¹⁰ Alegerea unui scaun drept substitut simbolic al bărbatului nu este întru totul arbitrară. El prezintă unele însușiri apte să întruchieze starea umană, în primul rând prin însăși alcătuirea sa: stînd vertical, el are „picioare“, iar, în cazul unui jilt, și „brațe“; apoi prin utilizarea sa: el există ca instrument doar în așteptarea unui trup omenesc. Să spunem deci că el înfățișează forma cea mai umanizată a condiției de mobilă: este interzis pentru animale și nu este oferit întotdeauna străinilor. În sfîrșit, să notăm că în Svanetia scaunele sînt integrate în mod

aparte în viața socială: acolo există jilțul bătrînilor, banca bărbaților, băncile și scăunelele femeilor etc. Acestea sînt deci de același principiu de diferențiere ca și oamenii și sînt distribuite după aceleași categorii (S.R.G., pp. 78—79).

¹¹ M. Țartolani, pp. 163—165, nr. 2: „Căminul și supraviețuirile credințelor animiste“.

¹² Asupra valorii religioase și rituale a ansamblului *bou / hamuri / plug*, cf. materialele publicate recent de V. Bardavelidze, 1973, pp. 86—88, 94 și *passim*. Numeroase fapte arată încărcătura sacrală cu care este investit dispozitivul de înjugare *hamuri / plug*; între altele, următorul: în ținutul pșavilor, sătenii vin o dată pe an să are ogorul sanctuarului; ei sînt obligați să-i ofere zeului K'op'ala plugul, cu jugul și hamurile, pe care le părăsesc la fața locului, după ce au dejugat boii (p. 94, din satul K'artana).

¹³ [În termeni lingvistici, de un intermediar „animat“. Categoria „animatului“, care îmbrățișează ființele, fenomenele, ipostazele, noțiunile văzute ca „însuflețite“, se opune celei a „inanimatului“, care cuprinde „obiectele“, „neînsuflețitele“: prima se poate bifurca apoi, dar nu necesarmente, în „masculin“ și „feminin“, iar cea de a doua este desemnată îndeobște prin denumirea de „neutru“. (N.tr.)]

¹⁴ Faptele care întăresc acest rol religios și de mediator al lanțului de la cămin (sau vatră) sînt numeroase și bine stabilite, fiind larg răspîndite la muntenii din Caucaz. Cf. mai cu seamă, la oșeți, geniul Safa și raportul său exclusiv cu lanțul: G. Gatiev, p. 21; V. Miller, 2, pp. 248—249; G. Dumézil, 1978, pp. 76 și 140—141. Pentru muntenii georgieni: M. Țartolani, *op. cit.*; Charachidzé, în *Dictionnaire des mythologies*, 1981, I, p. 131.

¹⁵ M. Țartolani, pp. 53—54, D, tabelele I—III, V, VII, IX.

¹⁶ Saba Orbeliani, col. 925.

¹⁷ I. Džavaxișvili, 1930, I, p. 185, fig. 9.

Capitolul al IV-lea

¹ [Savuroasă parafrază a formulei proverbiale *deus ex machina*: în piesele antice de teatru, cum vedem adesea la Euripide, o zeitățe (*deus*) apare din slăvi coborînd cu un „hîrzob“ (*machina*), spre a da totuși un deznodămînt fericit unei situații care părea fără ieșire; în cazul nostru, salvarea ar putea-o aduce nu un *deus*, ci un *canis*. (N.tr.)]

² [*Hybris* înseamnă în grecește „încălcarea, ocară, fapta obraznică și trufașă“, care provoacă mînia zeilor și aduce mai devreme sau mai tîrziu o pedeapsă divină. (N.tr.)]

³ Să reamintim că Albania din Caucaz, regat dispărut către sec. IX e.n., se lega, laolaltă cu Iveria și Colchida, de aria etnoculturală caucaziană, avindu-și însă fiecare limba și civilizația sa proprie (încă din sec. V există și un alfabet alban). Aceste oseminte de cîine au fost descoperite în morminte din epoca bronzului și în tumuli (kurgane) mai recente, cf. K. Trever, 1959, p. 77.

⁴ [C. Iulius Solinus, geograf de la jumătatea sec. III e.n., a redactat o culegere de „ciudățenii memorabile”: *Collectanea rerum memorabilium*, în bună parte culese din opera (păstrată și pierdută) a lui Pliniu cel Btrîn. (*N.tr.*)]

⁵ [C. Valerius Flaccus (45–90 e.n.) a alcătuit sub Flavieni, dar fără a izbuti să-l încheie, un poem mitologico-retoric, în versuri epice, intitulat *Argonautica*. Pe urmele lui Apollonios din Rodos (v. Introducerea, n. 3), el istorisea călătoria argonauților și povestea lui Iason și a Medeei. În cîntul al VI-lea, în tradiția *Catalogului corăbiilor* din „Iliada” (II, 484–779), poetul latin face un *Catalog al oștirilor* (VI, 33–181), arătînd cine erau cei ce se înfruntau pentru „lîna de aur”. (*N.tr.*)]

⁶ [După alte pîlcuri de asiatici, vine ceata luptătorilor *Drangae*, din *Drangiana*, provincie est-iranică din zona marilor ape Hilmand-Hamun, mult mai bogate în antichitate. Ținutul acela de la ele își și trage numele, căci v. pers. *draya-*, avest. *zaranya* înseamnă „lac, apă mare”. (*N.tr.*)]

⁷ [Aluzie la cumplitul lătrat al Cerberului celui cu trei capete, dulăul-paznic al lui Hades, și la sinistrele urlete ale cîinilor din cortegiul noptatic al Hecatei, care bîntuie răscrucile pe întuneric, venind din străfundul pămîntului. (*N.tr.*)]

⁸ Nu-mi este necunoscut faptul că vulturii nu-și pun puf în cuib, așa cum fac alte păsări mai puțin impunătoare. Dar este neîndoielnic faptul că un pat de puf și pene aduce automat aminte de confortul real sau imaginar al cuibului. Vulturașii se nasc cu pene de la început, astfel că propriile lor pene le țin loc de „saltea”; cf. F. Cathelin, *Le Nid de l'oiseau*, Paris, 1924, p. 28. Totuși, sînt numeroase speciile de răpitoare care își pun pe fundul cuibului iarbă uscată, mușchi, fire de păr și pene, cf. M. Bouchner, *Rapaces diurnes et nocturnes*, Paris—Praga, 1977, p. 40.

⁹ Povestitorul lui IV 7 utilizează, ca motor inițial al acțiunii, tema foarte populară a luptei corp la corp dintre un vînat și un leopard (*vepxi*). Treisprezece variante în versuri se află la Șanidze, 1934, nr. 519, pp. 559–565. Cf. și Abaev, 1966, pp. 310–312.

¹⁰ [Autorul a preferat să traducă în franceză prin *mouflon* georgianul *djixvi*, explicînd:] Este vorba despre *Capra caucasica*, o varietate de *ibex* (*Ibex pallasii*, *caucasicus*). Acesta este deci o specie caprină, și ar fi mai bine să o numim *bouquetin* [„căprior, specie de muflon“]. Dar muntenii din Caucaz folosesc același

cuvînt, *djixvi*, pentru amîndouă speciile, fără deosebire. Eu mă iau după ei. [În românește, traducerea care pare a se impune de la sine este „capră (sălbatică)”. (N.tr.)]

¹¹ Ne gîndim la expresia grecească „Zeus plouă” (*Zeus hýei*), întrebuintată în loc de „plouă”, cel puțin în limbajul „familiar”, cf. W. Burkert, p. 200, 2.1. [Această „personalizare” a expresiei impersonale (*hýei* = „plouă”) pare a fi secundară, cf. P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, IV, 1, 1977, p. 1164. (N.tr.)]

¹² [Atragem atenția că și în tradiția populară românească duhurile feminine pot fi numite eufemistic *Doamnele*, *Dînsele*, (*I*)*Elele*; cf. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1977, pp. 428—430. (N.tr.)]

¹³ Asupra acestei *hybris* cinegetice a lui Amirani, cf. LA 2, p. 225; LA 9, p. 236. [Pentru noțiunea de *hybris*, v. mai sus, n. 2. (N.tr.)]

¹⁴ Această temă o regăsim în literatura orală abhază, dar cu o orientare inversă, cum se întîmplă adesea la acest popor (v. povestirile despre Abrskil, binefăcătorul oamenilor, pp. 87—88). Un vînător împărtășește culcușul stăpînei vînatului. Nevasta lui îi surprinde pe cînd dormeau. Cosițele de aur ale zeiței căzuseră pe jos prin praf. Nevasta le ia de jos și i le ridică la loc pe cap frumoasei celei adormite. Aceasta se trezește și, mișcată de cucernicia tinerei soții, se leagă cu jurămint că nu va mai momi vînători care sînt căsătoriți (LA 33, la N. Dja-nașia, p. 108).

¹⁵ [Limba (veche) oguză face parte din marea familie turcică și a fost vorbită pînă către sec. X—XI e.n., din ea desprinzîndu-se ramura turcică de sud-vest, care cuprinde turcmena, azerbaidjana, turca și găgăuza. (N.tr.)]

¹⁶ *Kniga moego deda Korkuta*, trad. Bartol'd, Moscova, Leningrad, 1962, pp. 83—89. Apropierea îi este datorată lui E. Meletinski, *Proizoždenie geroičeskogo èposa*, Moscova, 1963, p. 222, reluat și precizat de E. Virsaladze, 1964, p. 79.

¹⁷ G. Dumézil, „Amiran et son chien”, în *Mélanges Thiele*, Paris, 1926, p. 44.

¹⁸ *Mezy-the* este definit drept „zeul” (*the*) „codrului” (*mez*). El este un geniu masculin la cerkezii de apus și unul feminin la kabarzi. Se îmbracă într-o piele de capră sălbatică și poartă pe cap coarnele argintii ale aceluiași animal (cf. G. Charachidzé, în *Dict. myth.*, I, p. 132).

Capitolul al V-lea

¹ Asupra acestui de pe urmă punct v. LA 2, LA 14 și 15, LA 20, LA 23; cf. p. 110.

² Mai cu seamă în seria de volume intitulată *Mythe et épopée*, I—III: de pildă, interpretarea eroilor din

Māhabhārata pornind de la personalitatea marilor zei vedici (ME I, partea I), sau explicarea cuplului antitetic Camillus—Coriolan prin caracterul opus al zeitelor care îi ocrotesc pe fiecare (ME III) etc.

³ S.R.G., pp. 516—523, var. nr. 1—6. Zeul a mai adus din raidul său și unele obiecte „de civilizație”, ca „pietrele de ascuțit briciul” (p. 521, nr. 5, § 4). Această precizare oferă soluția unei enigme pe care autorii gestei lui Amirani o lăsaseră neformulată; povestitorul lui LA 3 pomeneste îndreptățitul sentiment de răzbunare al eroului față de femei și de fierari, apoi adaugă: „Ostilitatea lui față de bărbieri are și ea o pricină aparte”, dar nu spune mai mult (LA 3, la Çiçinadze, p. 365). Instrumentele bărbierului sînt asemuite de către mitul fondator produselor de pe urma activității fierarilor: probabil că gîndirea simbolică atribuie aceeași poziție celor două tipuri de meșteșugari, de altfel adesea contopite în realitate.

⁴ Asupra moravurilor nu prea mărturisibile ale demoniței ridicate la rangul de zeiță v. S.R.G., pp. 142—144 și 566—570); asupra comunicării interzise între soți, v. pp. 80—83.

⁵ Muntenii georgieni sînt pudici. Iată de ce se prea poate ca expresia folosită de povestitori „izbește jos, la moale!” (cf. p. 50) să nu fie decît un eufemism. O versiune recentă le spune lucrurilor pe nume: „Viră-i sabia în boașe!” (LA 37, cu două variante la Virsaladze, 1964, p. 84).

⁶ Această teorie, după care filiația este mai presus de înrudirea prin alianță, nu este foarte depărtată de cea pe care o expune și o pune în practică Antigona lui Sofocle; v. pasajul celebru de la vv. 905—912, în care ea spune mai cu seamă: „Bărbat, murindu-mi unul, altul aș avea” [v. 909]. Cf. și anecdota pe care o povestește Herodot despre Darius și soția lui Intaphernes, care, la rîndul ei, desfășurînd o argumentare analoagă celei a Antigonei, preferă, dacă trebuie să aleagă, fratele față de soț (III, 119). Argumentul provine, fără îndoială, de la Herodot, care a putut și el să se inspire din unele tradiții răspîndite în Orient. Pentru compararea cu faptele indiene, v. G. Germain, „Du conte à la tragédie”, în *Revue des Études Grecques*, LXXX, 1967, pp. 106—112.

⁷ În acest cîntec, ca și în conflictele din societatea adevărată, socrul este cel care îl ucide pe ginere, pe cînd și în gesta lui Amirani, și în mitul lui Givargi, se petrece omorul invers. Această răsturnare merită o examinare, și vom reveni la ea (v. p. 208).

⁸ LA 38, la Eristov, p. 72. [Atragem atenția asupra faptului că forma *Amiran* este proprie lucrării lui G. Dumézil. (N.tr.)]

⁹ LA 39, în S.M.O.M.P.K., X, 3, p. 48; LA 40, în S.M.O.M.P.K., XVII, 2, p. 138.

¹⁰ O versiune mai recentă (1937): „Amirani îi spune păstorului: « — Ia să vă vedem pîinea, cum e la

voi? » Amirani strînse plinea în mînă, iar din ea curse singe. El adăugă: « — Voi mîncăți pline făcută cu singe! » Și apoi reluă: « — Uite colo plinea mea, adu-o încoace! » Cînd strînse în mînă plinea lui, din ea curse lapte: « — Eu, spuse el, mă hrănesc cu pline făcută cu lapte. » (LA 45, p. 286).

¹¹ LA 39, în S.M.O.M.P.K., X, 3, p. 48; LA 40, *ibid.*, XVII, 2, p. 138.

¹² Eroul „făurit“, eroul din metal amintește în mod vădit tema, scumpă legendelor despre Narți, privitoare la Batraz, care este făcut din oțel și care trebuie „călit“ la naștere. Cf., în ultima vreme, G. Dumézil, 1978, pp. 24 și 85—86, unde pot fi găsite referirile esențiale.

¹³ Aceste „jucării“ sînt de un tip aparte; *cegi* sau *cegar* desemnează în fapt un fel de săgeată de metal, făcută pentru copii, cf. M. Çikovani, 1966, p. 315, III, nr. 47.

¹⁴ Asupra raporturilor dintre foc, geniul căminului și soare, cf. G. Dumézil, 1978, pp. 140—141.

¹⁵ [În franceză *feu de cuisson* (ca și mai sus, *destiné à cuire des aliments*): *cuisson* și *cuire* nu au un echivalent românesc exact, cu toate că și noi l-am moștenit din latină pe *a coace*, dar limitîndu-l ca sens; autorul face aluzie la capitala lucrare a lui Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (Paris, 1964), în care se face deosebirea fundamentală între *crud* (hrană, vîrstă, stare etc.) și *copt* (hrană, vîrstă, stare etc.), trecerea de la un stadiu la celălalt presupunînd o *prefacere*, un *pasaj* decisiv. (N.tr.)]

¹⁶ Sau, cel mai adesea, ai copilului. Căci „înțelegerile“ sînt încheiate îndeobște deja de pe cînd „logodnicii“ se află încă în leagăn.

¹⁷ Cum am luat deja notă în legătură cu cîntecul „Viorele sus pe munți...“ (IV 17), care pune în scenă uciderea ginerelei de către socru, purtarea lui Amirani răstoarnă comportamentul atestat în mod normal în realitatea socială, unde rudele prin alianță sînt cele care îl atacă pe soț (v. pp. 208—209 și n. 7). Atacurile împotriva căminului și a lanțului său sînt datorate rudelor nevastei; în mit, inițiativa îi revine, dimpotrivă, lui Amirani, care întoarce împotriva rudelor sale prin alianță armele care, în mod firesc, sînt ale aceloră. Un alt chip de a se afirma ca „anti-ginere“.

¹⁸ (V. Cap. I, n. 27. (N.tr.)]

Capitolul al VI-lea

¹ [Manuscrisele poartă totuși lecțiunea *abaton eis eremian*, „într-un pustiu (de) necălcăt“, preferată de alți editori; urmînd ediția lui P. Mazon (1946⁴, p. 161), G. Charachidzé a adoptat forma *abroton*, „fără de om“,

bazindu-se pe autoritatea școliilor antice la Homer și la Aristofan. (N.tr.)]

² Cf. pp. 69–71; LA 1, p. 338, LA 2, p. 360, LA 16, p. 270.

³ Cf. pp. 72–75 și 86.

⁴ Cu numeroase variante: cf. pp. 72–74, LA 9, p. 236; aceasta este, îndeosebi, versiunea pe care o adoptă tradițiile armenesti: Moise de Khoren, II, 61; Eznik din Kolb, p. 457 și 594.

⁵ V. S.R.G., pp. 302–303.

⁶ Cf. pp. 109–111, LA 1, LA 13, LA 19, LA 25.

⁷ [Nu putem traduce decât „în fiare” (G. Charachidzé folosește „noeuds d’acier”), deși Eschil vorbește, cum este și firesc pentru acele vremuri legendare, despre „legături de bronz” (*khalkeumasi*, v. 19). (N.tr.)]

⁸ În Georgia, cf. pp. 69–71; pentru Armenia, v. pp. 99–100; pentru cerkezi, v. pp. 79–83.

⁹ Pentru reprezentările figurate ale supliciului lui Prometeu, cf. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités...*, Paris, 1877–1919, art. „Prometheus”; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, I–II, München, 1906, pp. 382 și 1026; S. Reinach, *Répertoire...*, II, 48, 1; W. H. Roscher, III, col. 3032–31–10.

¹⁰ Cf. pp. 67–68, LA 1, pp. 337–338.

¹¹ Hesiod, ed. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928 (reed. 1967), p. 51; L. Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, p. 36.

¹² Cf. pp. 68–71; LA 1, LA 16, LA 19, LA 20 și *passim*.

¹³ Athenaios, XV, 674 d–e și apoi 672 a–e; fragmentul cu sfinxul este citat la Nauck, TGF, 1888, fr. 235. [Athenaios din Naucratis (în Egipt), gramatic și sofist din prima jumătate a sec. III e.n., ne-a lăsat o colecție de importante informații asupra vieții cotidiene și a mentalităților antice, în a sa *Deipnosophistai* („Sofiștii la cină”), ajunsă pînă la noi în 15 cărți (cf. extrasele publicate în românește în traducerea lui N. I. Barbu: Athenaios, *Ospățul filozofilor*, București, Ed. Minerva, 1978 (BPT, nr. 966). (N.tr.)]

¹⁴ [Interpretarea lui] J.-P. Vernant, „Mêtis et les mythes de souveraineté”, la Detienne și Vernant, 1974; asupra cultului Herei de la Samos și a idolului arhaic din lemn, cf. W. Burkert, *Griechische Religion*, Stuttgart, 1977, pp. 96–97, 144, 147 și 150.

¹⁵ Athenaios, XV, 672 f; J.-P. Vernant, *op. cit.*

¹⁶ Asupra cununii de răchită, cf. și L. Séchan, 1951, pp. 45–46 și 75, unde se pot găsi referințele la testele cele mai de seamă.

¹⁷ Kerényi caută să dovedească faptul că, după el, ar exista o legătură între Prometeu și Hera, ambii ființe ale nopții întunecate. Aceasta îl face să exploateze faptele arheologice și de cult plasate la Samos. El apropie răchita de cununile de răchită cu care sînt legați mai mulți zei în imnurile homerice (în special Hermes); cf. K. Kerényi,

Prometheus, das griechische Mythologem der menschlichen Existenz, Zürich, 1946, pp. 77–78.

¹⁸ [Începutul pasajului final al piesei este o „arie“ dureroasă și vibrantă a lui Prometeu, în metru liric. (N.tr.)]

¹⁹ [Textul acesta este mai calm, declamat în trimetri iambici, iar nu cîntat. Retraducînd după original, am urmat intenția lui G. Charachidzé de a fi cît mai aproape de formulările acestuia. (N.tr.)]

²⁰ [Eschil, *Prometeu înlănțuit*, în ed. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1946⁴, p. 196: vv. 1018–1019. (N.tr.)]

²¹ J.—P. Vernant, *op. cit.* [*Ankálē*, se cade să o spunem, sugerează imaginea pliului brațului rotunjit: *en ankálais* este o formă afectivă pentru a spune „în brațe, în rotundul brațelor“. (N.tr.)]

²² K. Bapp, art. „Prometheus“, în Roscher, *Lexicon*, III; cf. P. Mazon, *ed. cit.*, p. 156; L. Séchan, 1951, p. 69.

²³ Urmarea descrie zborul vulturului și întoarcerea sa, la care asistă Argonauții. Vom reveni mai departe la acest important text (v.p. 294).

²⁴ [Eschil, *Prometeu înlănțuit*, v. 1026 (N.tr.)]

²⁵ V. P. Mazon, *ed. cit.*, p. 54. [Nota 1 a lui Mazon, referitoare la v. 616, argumenta că: „Un fapt religios poate fi luat deopotrivă în considerație în afara timpului și înlăuntrul lui“ (N.tr.)] *Contra*, U. von Wilamowitz-Moellendorf, 1914, p. 131, și mai ales K. Bapp, *op. cit.*; cf. și O. Gruppe, II, 1026, unde este apărută o poziție intermediară. Séchan se raliază vederilor lui Mazon (*op. cit.*, pp. 36–37).

²⁶ [*Mēkōnē* este vechiul nume al orașului *Sikyōn* (Siciona), din nordul Peloponezului, puțin la apăs de Corint. Aici, spune povestea, Prometeu l-a „amăgit“ pe Zeus la împărțirea jertfei, tentîndu-l să ia partea din ea în care grăsimea lucitoare acoperea oasele victimei sacrificiului, și nu pe cea unde carnea și măruntaiele erau acoperite de pielea și de burta vitei. (N.tr.)]

²⁷ Lucian califică înfruntarea dintre Zeus și Prometeu drept „bancuri de chef“ sau, dacă vrem să folosim un limbaj mai elevat, drept „amuzamente convivale“ [*apátas sympotikás*].

²⁸ [*Poikilon aiolómētin* (Hes. *Teog.*, 511): „souple et subtil“, P. Mazon, *ed. cit.*, p. 50, urmat de G.C. (N.tr.)]

²⁹ [*Poikilóbulon* (*ibid.*, v. 521): „aux subtils desseins“, P. Mazon, *ed. cit.*, p. 51, și G.C. (N.tr.)]

³⁰ [*Ankylomētēs*, cu varianta *ankylomētis* (*ibid.*, v. 546): „aux penses fourbes“, P. Mazon, *ed. cit.*, *ibid.*; „à l'intelligence retorse“, G.C.; „à l'esprit retors“, P. Chantraine, *op. cit.*, I, p. 11. (N.tr.)]

³¹ [*Sé, tón sophistēn...* (Esch., *Prom.*, v. 944): „Toi, le sophiste...“, G.C.; „Toi, le malin...“, P. Mazon, *ed. cit.*, p. 194; totuși, în vremea lui Eschil, termenul nu se spe-

cializase încă în domeniul strict al artei cuvîntului și a argumentării, ci descria orice om „priceput, abil“, cf. și Esch., *Prom.*, 63. (N.tr.)]

³² [*Akribôs ōn perissóphrōn* (Esch., *Prom.*, v. 328): „toi, dont l'esprit est si subtilement sage“, P. Mazon, *ed. cit.*, p. 172, și G.C. (N.tr.)]

³³ [*Deinós gár heuretēn kaks amekhánōn póron* (Esch., *Prom.*, v. 59): „même à l'inévitable il est capable de trouver une issue“, P. Mazon, *ed. cit.*, p. 163, și G.C. (N.tr.)]

³⁴ Asupra acestei forme de inteligență insidioasă, cf. Detienne și Vernant, *op. cit.*

³⁵ Asupra oamenilor investiți cu o „parte“ de divinitate (*nac'iliari*) în păgînismul georgian, cf. S.R.G., pp. 320—324; participarea aceasta le conferă celor ce beneficiază de ea unele însușiri supranaturale.

³⁶ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 30.

³⁷ Asupra principiului acestor distincții și grupări în Scandinavia și în Osetia, cf. G. Dumézil, *Loki*, 1948 (trad. germ., 1959); pentru Mētis, v. Hesiod, *Teogonia*, vv. 886—900 [cf. p. 241] și articolul lui H. Jean-maire, „La naissance d'Athéna“, în *Revue Archéologique*, 1956, precum și cartea deja citată a lui Detienne și Vernant.

³⁸ Cititorul se va referi la ansamblul celebrei opere a lui G. Dumézil și în special la *Mythe et épopée*, I, 1968 [reed. 1986⁵] și la *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977.

³⁹ Strabon, *Geografia*, XI, 3 [cf. traducerea românească a Feliciei Vanț-Ștef, București, 1983, III, p. 42: *Iberes* ar avea patru clase sociale: 1. clanul regilor. 2. preoțimea. 3. luptătorii și agricultorii. 4. neamurile supuse („sclavii regali“). (N.tr.)]; cf. S.R.G., Introducerea.

⁴⁰ Cf. G. Charachidzé, „Survivances mazdéennes chez les montagnards géorgiens“, în *Travaux de l'institut catholique de Paris*, X, 1964.

⁴¹ [V. p. 75. (N.tr.)]

⁴² Hesiod, *Teogonia*, vv. 886—900; asupra lui mētis ca funcție mentală, cf. Detienne și Vernant, *op. cit.* [*Mētis* derivă de la radicalul *mē-, „a măsura, a calcula“, și nu de la *men-, „a gândi“, și desemnează „inteligența practică“, deci și „violență“, cf. P. Chantraine, *op. cit.*, II, p. 699. (N.tr.)]

⁴³ [Hesiod, *Teogonia*, v. 585: *kalón kakón*. (N.tr.)]

⁴⁴ Cf. studiul lui Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Latomus, LXVIII, Bruxelles, 1963.

⁴⁵ M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. XXXVII.

⁴⁶ [În franceză, joc intraductibil de cuvinte între *labour*, „plugărit, lucrul pămîntului“, și *labeur*, „trudă“. (N.tr.)]

⁴⁷ Aşa cum subliniază J.-P. Vernant, 1974, p. 185. În 1924, G. Dumézil formulase deja această asimilare şi remarcase că „zeii o trimiteau pe Pandora *ca mireasă* (sublinierea lui Dumézil), aşa cum o atestă un vas aflat la Oxford, pe care vedem femeia primordială împodobită cu vălul şi cununa logodnicei” (1924, p. 99).

⁴⁸ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylosinterpretationen*, Berlin, 1914, p. 142; L. Preller, C. Robert, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1894, I, p. 102; M. Delcourt, *Héphaïstos*, 1957, pp. 192–193; L. Séchan, 1951, p. 92; J. Duchemin, 1974, p. 57.

⁴⁹ N. Wecklein, 1873, pp. 437–444.

⁵⁰ W. H. Roscher, *Lexicon*, III, col. 3036 şi 3040–3041; U. von Wilamowitz, *op. cit.*, p. 144.

⁵¹ [Faţă de aspra critică a lui Kratos, care sună astfel:

Ei hai, ce-ntîrzii şi jeleşti aşa-n zadar?

De ce n-ai ură pentru zeul cel urît de zei,

Ce oamenilor le-a trădat cinstirea ta?

(*Prom. inl.*, vv. 36–38)

Prin „viaţa laolaltă” am căutat să redăm grecescul *homilia*, care înseamnă „adunare, convieţuire, intimitate”. (*N.tr.*)

⁵² Diferenţa esenţială priveşte extinderea acordată artelor focului: în Grecia, ele înglobează şi alte tehnici decît cele ale metalurgiei, îndeosebi arta ceramică. În Georgia, singurul luat în seamă este lucrul în fierărie. De altfel, acest fapt este foarte curent în Caucaz: în pofida rolului şi a răspîndirii olăritului, acesta nu şi-a găsit locul sub nici o formă între datele religiei, în vreme ce în Grecia lucrurile stau tocmai dimpotrivă.

Capitolul al VII-lea

¹ N. Wecklein, 1873, pp. 437–449; L. R. Farnell, 1909, p. 380; L. Séchan, 1951, pp. 3–5; J. Duchemin, 1974, pp. 53–54.

² I. Džavaxișvili, 1928, p. 114.

³ *Ibid.*, p. 114.

⁴ S. Nucubidze, *Istoriја gruzinskoј filosofii*, Tbilisi, 1960, p. 46.

⁵ A. C'ereteli, *Taxulebata sruli k'rebuli*, VI, Tbilisi, 1956, p. 403.

⁶ M. Çikovani, 1966, p. 106.

⁷ Calcul acesta pune o interesantă problemă de izvoare literare. L-am tratat într-un articol aparte: „Un Prométhée tcherkesse trop prométhéen”, în *Revue des études georgiennes et caucasiennes*, 1986, 2.

⁸ *Narty. Kabardinskij épos*, pp. 78–92, în total 549 de versuri.

⁹ G. Dumézil a studiat această povestire în *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, pp. 114–118, unde

pot fi găsite referințele la variantele cerkeze, abhaze și osete, precum și o comparație cu un obiect de aur aparținând artei stepelor.

¹⁰ Saba Orbeliani, col. 681, 40.

¹¹ Temele de tip „polifemic” din folclorul georgian, și mai ales din ciclul lui Amirani, au fost studiate de M. Çikovani, *Berdznuli da kartuli mitologiis sak'itxebi*, Tbilisi, 1971; asupra însuși personajului ciclopului caucazian, cf. V. Miller, „Kavkazskie skazaniia o ciklopax”, în *Etnografičeskoe obozrenie*, IV, 1890; cf. și G. Dumézil, „Les Légendes de fils d'aveugles au Caucase”, în *Revue d'histoire des religions*, 117, pp. 50—70, reluat în *Romans de Scythie...*, XXIV.

¹² N. Mindeli, „Selo Sori”, în S.M.O.M.P.K., XIX, p. 125; T. Razik'ašvili, *Xalxuri zghap'rebi*, Tbilisi, 1909, p. 264; I. Džavaxișvili, *Kartv. eris ist'.*, I, 1928, pp. 71—72.

¹³ G. Gatiev, S.S.K.G., IX, 3, 1876, pp. 29—31 și 52—53; V.I. Abaev, *Dict.*, I, Moscova—Leningrad, 1958, pp. 314—315; E. Benveniste, *Études sur la langue ossète*, Paris, 1959, pp. 133—134; G. Dumézil, 1978, pp. 67—77.

¹⁴ B. Nižaradze, *Ist'.-etn. c'erilebi*, Tbilisi, 1962, I, p. 147, VII (ed. I din 1887).

¹⁵ S.R.G., pp. 385—387; textele la Șanidze, 1931, pp. 575—593.

¹⁶ Saba Orbeliani, s.v.; M. Çikovani, 1966, pp. 315—316; N. Mindeli, 1971, pp. 61—70.

¹⁷ B. Nižaradze, 1962, p. 147, V.

¹⁸ [În românește, *farsă* vine din fr. *farce*, „umplutură”: 1. virită într-o friptură. 2. metaforic, inserată într-un *mystère* (o piesă religioasă de teatru), ca un fel de antract vesel. 3. glumă, festă. Modul lui Prometeu de a proceda cu oasele, carnea și grăsimea victimei este deci o *farsă* și la propriu, și la figurat. (N.tr.)]

¹⁹ P. Mazon, ed. 1928 (reed. 1967), p. 52, n. 2; L. Séchan, 1951, p. 26; J.-P. Vernant, 1974, p. 180.

²⁰ [Literalmente „cel plin de *mētis*”, atât la propriu (căci a înghițit-o pe zeița Mētis), cit și la figurat, „cu o minte foarte socotită”. (N.tr.)]

²¹ S. Eitrem, „De Prometheo”, în *Eranos*, Göteborg, 1946, p. 16.

²² De aici s-a tras concluzia că Prometeu și-ar fi ascuns rodul hoției la Lemnos, cf. K. Kerényi, 1946, pp. 37—42. L. Séchan crede pe drept cuvânt că trebuie să vedem aici mai degrabă o aluzie la locul unde s-a petrecut furtul (1951, p. 91, n. 58).

²³ Cf. și *Odiseea*, VIII, vv. 283—284 [unde se precizează că Lemnosul era sălașul cel mai iubit de Hefaistos. (N.tr.)]

²⁴ Apollonios din Rodos, *Argonautice*, I, v. 859; cf. și I, vv. 850—852.

²⁵ M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, pp. 84—98.

²⁶ [Numele acestui monstru apare sub mai multe forme în tradiția antică: pe lângă *Tŷphōs* (Eschil, Herodot,

Aristofan, Pindar) sînt atestate, uneori și pentru comoditate metrică, *Typhōeus* (Homer, Hesiod, în hexametri) și *Typhāōn* sau *Typhōn* (Hesiod, în hexametri, și Pindar, în metru liric); cf. P. Chantraine, *op. cit.*, IV, 1, p. 1148. (N.tr.)]

²⁷ Cf. S. Eitrem, *op. cit.*, p. 15.

²⁸ L. Séchan, 1951, p. 13. Toate referințele dorite pot fi găsite în articolul „Prometheus” al lui K. Bapp, din *Lexiconul* lui W. H. Roscher, III, în special col. 3048.

²⁹ [V. Cap. I, n. 20. (N.tr.)].

Capitolul al VIII-lea

¹ F. Vian, în comentariile sale la *Argonautice*, Paris, 1974, I, p. 269.

² [În grecește, *ptanoîsi kysî patrós* (v. 135); P. Mazon comentează astfel: „Iepurașii îi aparțin zeiței [Artemis] și, ca atare, sînt cruțați de vînători (Xenofon, *Kynegetika*, V, 14); sfișiiindu-i iepuroaicei puii, vulturii au jignit-o pe Artemis.” (*ed. cit.*, II, p. 15, n. 1). (N.tr.)]

³ F. Vian, *op. cit.*, p. 174.

⁴ *Ibid.*, p. 236, n. 3.

⁵ Asupra ascendenței vulturului, cf. fragmentele lui Akusilaos și Pherekydes, F. Jacoby, *FGH*, 2 F 13 și 2 F 7. [Insula pomenită aici, în grecește *Arimoi*, *Arimē* (în latinește, printr-o eroare de interpretare, *Inarimē*), se numește astăzi Ischia și se află în Golful Neapolei. Insulele vulcanice din Marea Tireniană, cu bogata lor faună marină, au inspirat din plin imaginația povestitorilor greci. (N.tr.)]

⁶ [Cel mai mare dicționar al limbii grecești clasice, folosit și azi, în forme mereu revăzute și adăugite, pornește de la opera (apărută în 1572, la Paris, în 5 volume) a lui Henri Estienne II, nepotul întîiului Henri Estienne sau, după moda latinizantă a vremii, Henricus Stephanus. (N.tr.)]

⁷ V. „didascalía” la *Agamemnon*, P. Mazon, *ed. cit.*, vol. II, p. XXIX. [*Didaskalia* era o scriere lămuritoare asupra reprezentării publice a unei tetralogii dramatice (trei tragedii și o dramă satirică), cu notarea datei, a numelor autorului și pieselor, a succesului avut și a „producătorului” care a susținut montarea lor. În cazul nostru, ea sună, în traducere: „Drama a fost pusă în scenă sub arhontatul lui Philocles, Olimpiada a 80-a, anul al 2-lea (458 î.e.n.). Primul (s-a clasat) Eschil, cu *Agamemnon*, *Choephorele*, *Eumenidele* (și drama) satirică *Proteu*. «Producător» a fost Xenocles din demul Aphidna.” (N.tr.)]

⁸ Discuția la Wilamowitz, p. 242; Mazon, p. 151; Croiset, p. 131; Séchan, pp. 46, 64 și 117, n. 93.

⁹ Cf. P. Vidal-Naquet, 1972, pp. 135–138; cu privire la interferențele constante între vînătoare și

celelalte sfere ale vieții trăite, cf. și „Le Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne”, în *Annales E.S.C.*, 1968, pp. 947—964, reed. în *Le Chasseur noir*, 1981. [Volum tradus în românește de Zoe Petre: *Vînătorul negru*, București, Ed. Eminescu, 1985, în special pp. 177—206. (N.tr.)]

¹⁰ J. Hubaux, M. Leroy, *Le Mythe du Phénix dans la littérature grecque et latine*, Paris, 1937, pp. 72—76; M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 60.

¹¹ Eschil, fr. 160, Nauck (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Stuttgart, 1888, vol. II (reed. Hildesheim, 1964)). Și Aristolan, în *Păsările*, v. 1248, numește astfel fulgerele (citat la Detienne, *op. cit.*, p. 60).

¹² M. Detienne, *op. cit.*, p. 26.

¹³ Am folosit mai ales, în acest scop, materialele publicate de Institutul de Zoologie al Academiei de Științe din Georgia, începînd din 1966: *Masalebi sakartvelos paunisatvis*, Tbilisi, I, 1966 (citat mai jos ca *Mat. faună*).

¹⁴ Saba Orbeliani, col. 499. Aceeași indicație și în comentariul lui Teimuraz Bagrat'ioni la poemul lui Rustaveli, strofa 970 a. Aici asimilarea este dusă și mai departe: „orbi, pasăre care se mai numește și *arc'ivi*; în rusește *ariol* (adică *orël*, *Aquila*): *Ganmart'eba p'oema vepxist'q'aosanisa*, ed. Imedașvili, Tbilisi, 1960, p. 177.

¹⁵ D'Arcy Wentworth Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1936, p. 5, 26. J. Heurgon, „Vultur”, în *Revue des Études Latines*, 14, 1936, pp. 110—117.

¹⁶ Trecerea de la „uliu” la „șoim” alcătuiește încă o alunecare semantică, aflată în dezacord cu definițiile zoologice. Este adevărat, și specialiștii se contrazic uneori. În același volum din *Mat. faună*, la douăzeci de pagini distanță și sub semnătura aceluiași autor, „codobatura”, *Motacilla alba* L., este numită mai întîi *bolok'ank'ala* („clatină-coadă”, la p. 117) și apoi *c'q'alc'q'ala* („apă-apă”, cu reduplicare, p. 139) — termenul de *bolok'ank'ala* fiindu-i aici rezervat speciei *Motacilla flava* L., anume „codobaturii primăvăratice” (p. 139). Este vorba, însă, fără îndoială, despre variațiuni regionale. Pasărea aceasta ne interesează cu deosebire, de vreme ce ea joacă un rol deloc neglijabil în faza subpămînteană a supliciului lui Amirani.

¹⁷ Asupra lupului care, în cer, hrănește soarele, iar, pe pămînt, este ocrotit de Djgyrag (Sfîntul Gheorghe), cf. Ni, aradze, 1962, p. 146; S.R.G., pp. 449—451. Asupra corbului, cf. Mak'alatia, 1934, pp. 82—84.

¹⁸ M. Çikovani, *Manuel de folklore*, Tbilisi, 1946, p. 222; S.R.G., pp. 451—452.

¹⁹ Într-adevăr, pentru ei potopul se datorește unei creșteri a apelor subpămîntene, și nu căderii apei cerești sub formă de ploaie, cf. Șamanadze, 1971, pp. 62—70.

²⁰ Asupra primilor, cf. *Prıkljućenija Narta Sosrykovy*, Moscova, 1962, pp. 160—168; asupra celorlalți v. *Narty. Kabardinskij èpos*, pp. 306—310. Versiunea

kabardină cuprinde o interesantă deviere, care va fi cercetată mai departe (cf. pp. 363–365. Am cules două variante avare (din Daghestan) în Anatolia, una dintre ele fiind publicată în cartea mea *Grammaire de la langue avar*, Paris, 1981, pp. 171–173. Ele nu cuprind decât episodul vulturului. Pentru oseți, cf. *Narty. Epos-osetinskogo naroda*, Moscova, 1957, p. 290.

²¹ Pasajul acesta reia, în esență, argumentările publicate în articolul meu „L'Aigle en clé d'eau“, în *La Fonction symbolique*, ed. Izard și Smith, Paris, 1979, pp. 90–98.

²² [Imaginea „cheii“ este luată, după ideea lui Claude Lévi-Strauss (v. Cap. V, n. 15), din muzică: transpunerilor din „cheia sol“ în „cheia fa“ le pot fi asimilate cele din „cheia focului“ în „cheia apei“ și invers. (N.tr.)]

²³ Strabon, *Geographia*, XV, 688; cf. IV, 183 și XI, 505–506.

²⁴ Duris din Samos, fr. 76 F 47 Jacoby. [Duris din Samos (sec. III î.e.n.) a fost autorul unor variate opere istorice, între care al unei mari *Istorie a Greciei și a Macedoniei*. Opera lui s-a pierdut, în afara unor scurte fragmente citate de alți autori. (N.tr.)]

²⁵ [Dioskurias, numită apoi și Sebastopolis (dar nu o vom confunda cu Sevastopolul din Crimeea), era o colonie a Miletului, întemeiată pe un promontoriu (azi, Capul Iskurias) aflat la nord de cetatea Phasis (Poti). (N.tr.)]

²⁶ Flavius Arrianus, *Periplus Ponti Euxini*, 11, 5. [*Strobilos* înseamnă în grecește „conul“, denumire firească pentru vîrfurile de munte, în special vulcanice: cf. și *Stromboli*, vulcanul din insulele Eoliene. (N.tr.)]

²⁷ Philostratos, *Viața lui Apollonios din Tyana*, 2, 3.

²⁸ Cf. și Agroitas din Cyrene, 31 F 30 Jacoby. [Agroitas din Cyrene (sec. III sau II î.e.n.) este autorul unei opere istorice în cel puțin trei cărți asupra Libiei, din care ni s-au păstrat numai unele fragmente. (N.tr.)]

²⁹ Herodor din Heracleea, 31 F 30 Jacoby. [Acesta a fost contemporan cu Herodot (sec. V î.e.n.) și autor al unor lucrări mitologice asupra lui Herakles și a Argonauților, păstrate doar fragmentar. (N.tr.)]

³⁰ [Euhemeros din Messana (sf. sec. IV î.e.n.), adept al școlii filosofice cyrenaice, a fost autorul teoriei conform căreia zeitățile nu erau altceva decât eroi divinizați de către oameni. Așadar, potrivit teoriei euhemeriste, care tinde să anihileze religia prin raționalism, miturile pot fi interpretate ca o stră- sau protoistorie a omenirii. (N.tr.)]

³¹ *Narty. Kabardinskij èpos*, 1957, p. 309 („Cum a ucis Bataraz balaurul“, pp. 306–310).

³² O imagine foarte colorată din cartea kabardină (p. 311) înfățișează foarte precis scena: balaurul ocupă kilometri întregi din albia râului și aruncă valuri de apă pe gură (de fapt apa ar fi trebuit să fie sub formă de aburi).

³³ Argumentările care urmează reiau unele analize anterioare, ale căror rezultate au fost rezumate în „L'Aigle en clé d'eau“, 1979, pp. 99–104.

³⁴ B. Niĵaradze, 1962, p. 146.

³⁵ *Ibid.*, pp. 146–147.

³⁶ Cf. V. I. Abaev, „Daredzanovskie skazanija u Osetin“, în *Amran*, Leningrad, 1932, pp. 13–17; *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, Moscova—Leningrad, 1958, p. 53.

³⁷ *Sbastoy K'o yrdalaegony kond raexystaey Amyrany* („Amyran a fost legat cu lanțuri făurite de Kurdalaegon“), citat la Abaev, 1958, p. 53.

³⁸ M. Çikovani, 1966, pp. 190–191, cu referiri la textele osete.

³⁹ Fragmentele și alte referințe la F. Vian, în notița la cîntul al II-lea al *Argonauticelor*, Paris, 1974, I, pp. 142–144.

⁴⁰ [*Argonautice*, II, v. 289. (*N.tr.*)]

⁴¹ [Zetes și Kalais, cei doi fii înaripați ai lui *Boreas* (Crivățul) — deci supranumiți și „Boreazii“ —, au fost tovarăși cu Iason și cu ceilalți eroi de pe nava *Argo*. (*N.tr.*)]

⁴² *Argonautice*, II, vv. 262–300.

⁴³ Paralela a fost stabilită de F. Vian, *op. cit.*, pp. 146–147.

Capitolul al IX-lea

¹ [Aluzie la celebrul *Enfin Malherbe vint...* (Boileau, *Arta poetică*, I), prin care criticul marca începutul unei noi ere în evoluția poeziei franceze. (*N.tr.*)]

² [După ce a înfățișat mai plastic jocul variantelor mitice ca pe unul al „temelor și variațiunilor“, cu „tonicele și armonicele“ lor, autorul face apel la modelul metodelor lingvistice moderne: gramatica transformațională (de la Z.S. Harris) *analizează* elementele constituționale de bază ale enunțurilor și posibilitățile lor de interschimbare într-un idiom dat; gramatica generativă (N. Chomsky) *ține să sintetizeze* sistemul de reguli care permit alcătuirea unor enunțuri corecte într-o limbă dată. (*N.tr.*)]

³ [*Hestia* era la greci zeița Vetrei (lat. *Vesta*). J.P. Vernant i-a închinat studiul „Hestia—Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs“, în *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1981⁶, I, pp. 124–170. (*N.tr.*)]

⁴ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, 1965, p. 141. [V. și n. ant. (*N.tr.*)]

⁵ [Din cele ce urmează rezultă faptul că autorul ține la deosebirea între „preistorie“ și „ante-istorie“, dîndu-i acesteia din urmă înțelesul de „perioadă imediat premergătoare vremurilor istorice“. (*N.tr.*)]

⁶ [Autorul face aluzie la lucrarea etnografico-istorică *Germania*, în care Tacit înfățișează publicului roman datele cunoscute la vremea sa (sf. sec. I e.n.) asupra triburilor germanice. (N.tr.)]

⁷ [Asupra înșelătoarelor personaje ale zeului germanic Loki și eroului Nart Syrdon, v. mai ales păreriile lui G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 1986⁵, I, partea a III-a. (N.tr.)]

⁸ Cl. Mossé, *La Colonisation dans l'Antiquité*, Paris, 1970; M. Austin și P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés*, Paris, 1972, pp. 78—87; C.M. Danoff, art. „Pontos Euxinos” în Pauly-Wissowa, Suppl. bd. IX, 1962, col. 886—1176; R. Dion, 1979, pp. 21—22 și *passim*: O. Lortkipanidze, *Ant'ik'uri samq'aro da dzveli K'olxida*, Tbilisi, 1966, pp. 24—32; 62—89; 117—120; M. P. Inadze, *Pričerno-morskije goroda drevnej Kolxidy*, Tbilisi, 1968, pp. 108—110. Și, cel mai recent, O. Lortkipanidze, *Dzveli K'olxetis k'ult'ura*, Tbilisi, 1972, pp. 42—59 și *passim*, un bilanț foarte complet al acestor probleme din punctul de vedere caucazian.

⁹ O. Lortkipanidze, 1966, pp. 46—67; M. P. Inadze, 1968, pp. 128—141.

¹⁰ [„Cetate” în înțelesul de „comunitate” din așezările localnice; gr. *pólis* desemnează în schimb „cetatea” grecească, întâi ca fortăreață de refugiu, apoi ca ansamblu al cetățenilor (cf. P. Chantraine, *op. cit.*, III, pp. 926—927. (N.tr.)]

¹¹ R. Henning, *Terrae incognitae*, Leiden, 1944, I, p. 20; Rhys Carpenter, „The Greek Penetration of the Black Sea”, în *American Journal of Archaeology*, 52, 1948, pp. 1—10.

¹² V. mai sus, p. 227 [precum și n. 30 la Cap. VI. Prometeu este calificat tocmai drept *ankylo-mētēs* (sau *-mētis*) „cel cu mintea întortocheată, șireată” (Hesiod, *Teog.*, v. 546), cu epitetul dat mereu de tradiție (Homer, Hesiod) lui Zeus, „cel plin de *mētis*” (cf. și n. 20 la Cap. VII). (N.tr.)]

¹³ Respingerea pozițiilor lui Carpenter a fost făcută de Labaree, în *American Journal of Archaeology*, 61, 1957, pp. 29—33. A se vedea și argumentele lui F. Vian, bazate pe textele înseși, în *Introducerea la Apollonios din Rodos*, 1974, I, pp. XXVII—XXVIII.

¹⁴ W. K. C. Guthrie, „The Debt of Greek Religion and Mythology to their Minoan-Mycenaean Predecessors”, în *The Cambridge Ancient History*, II, 2, 1975, p. 885; R. Dion, *Aspects politiques de la géographie antique*, Paris, 1977, pp. 52—57.

¹⁵ C. M. Danoff, *art. cit.*, col. 1046—1055; T. Mikeladze, „Kartveli t'omebisa da berdznuli samq'aros urtier-tobis genezisatvis”, în *Sakartvelos Mecnier. Ak'ad. Sazogad. Mecnier. Ganq'op. Moambe*, II, 1960, pp. 165—168.

¹⁶ A se vedea, de pildă, prezența de fibule de tip micenian în Colchida, în sec. XIII î.e.n. (O. Lortkipanidze, 1966, pp. 20—23 și planșa V). Asupra problemei penetrației grecești arhaice v. T. Mikeladze, 1960, precum și

lucrarea fundamentală a lui A. Urušadze, *Dzveli K'olxeti*, Tbilisi, 1964. V. și M. P. Inadze, 1968, pp. 106—108.

¹⁷ [Riuri din sud-vestul Caucazului. (N.tr.)]

¹⁸ O. Džaparidze, *Kartveli l'omebis ist'oriis c'armoebis adreul sapexurze*, Tbilisi, 1961, pp. 122—130; I. A. Gzelišvili, *Železoplavil'noe proizvodstvo v drevnej Gruzii*, Tbilisi, 1964; M. P. Inadze, 1968, pp. 100—102; O. Lortkipanidze, 1966, pp. 32—34 și 1972, pp. 22—24 și 93—97.

¹⁹ M. Austin și P. Vidal-Naquet, 1972, pp. 131—137; M. I. Finley, *Les Premiers Temps de la Grèce*, Paris, 1973, p. 99. Firește, aici este vorba despre raporturile dintre lumea hellenică și Colchida. Se înțelege de la sine că trebuie observate diferite nuanțe și că în expansiunea maritimă grecească mai intervin și alți factori decât nevoia importurilor și simpla „goană după metale”; pentru a ne limita la Pontul Euxin, a se ține seama, de pildă, de grâul din nord și de lemnul de pe litoralul însuși al Colchidei.

²⁰ Strabon, I, 2, 38; F. Vian, 1974, I, pp. XXVI—XXVIII; R. Dion, 1977, p. 42 și urm.

²¹ *Odiseea*, X, vv. 135—139; XII, vv. 3—4 și 69—72. Trebuie ținut seama de dedublarea lui Aiētēs, datorată, poate, lui Homer sau predecesorilor săi imediați: lui Aiētēs caucazian i se opune ca pereche un altul, la cealaltă margine a lumii cunoscute, omenеști sau umanizabile, Aiētēs apuseanul (și sora sa Circē). Strabon a formulat această foarte interesantă problemă (în special în legătură cu „noțiunile” de *Iberia*), susținând că Homer „a alungat către Ocean” aventurile lui Iason — *elstón Okeanón exēbale* (V, 2, 6).

²² [Noțiunea de „asianic” acoperă, în special în tradiția franceză, ținuturile Asiei Mici și zonele ei limitrofe. (N.tr.)]

²³ *Prometheus...*, 1946.

²⁴ *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 191.

²⁵ P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, 1981, p. 42. [Ed. rom., 1985, p. 49. (N.tr.)]

²⁶ [Lingviștii români — și nu numai ei — preferă îndeobște într-o atare situație termenul de *superstrat* (sau *suprastrat*), pentru a defini „stratul lingvistic așezat deasupra unuia local, fără a-i fi luat (încă) locul acestuia”: această formulare face o pereche mai simetrică și mai precisă cu noțiunea de *substrat*: „stratul autohton de dedesubtul unuia alogen care s-a impus în decursul timpului ca strat de bază, sub raport lingvistic”. (N.tr.)]

²⁷ În domeniul lingvistic, a se vedea, în ultima vreme, inventarele foarte (prea?) bogate și bilanțurile datorate lui E. J. Furnee asupra idiomului „pre-grecesc” și a caucazienei de sud: *Vorgriechisch-Kartvelisches*, Louvain, 1979; *Beiträge zur georgischen Etymologie*, Louvain, 1982, I.

²⁸ Foarte de curînd, O. Szemerényi propunea ca în dubletele de tip *ptólis/pólis*, *ptólemos/pólemos* să se vadă consecința unui fenomen de metateză în poziție de *sandhi* [„contact fonetic în frază”] în secvențe de tipul **éluthēt-pólin* [din greaca comună, înaintea căderii lui *-t* final], în „The Consonant Alternation *pt/p* in Early Greek”, în *Colloquium Mycenaeum*, Travaux de l'Université de Neuchâtel, 36, 1979.

²⁹ [O consoană „labio-dentală” este una pronunțată cu participarea simultană a buzelor și a limbii, care atinge dinții; pentru noi este mai ușor de înțeles o atare îmbinare mai aparte de trăsături fonematice dacă ne gândim la „labiovelarele” latine, notate *qu-* și pronunțate *simultan k^{vo}* (cam ca în *cuantă*), iar nu în doi timpi *cv* (ca în *cvintă*). (*N.tr.*)]

³⁰ Sunetul *pt-* îi încurca pe autorii bizantini și pe izvoarele lor care se străduiau să transcrie numele băștinaș al Ubykilor, *T^oax-* (pronunțat aproximativ *Ptyokh*); de aici și grafia *Broukhoi* la Procopiu din Cesareea, *De bello Gothico*, IV, 4; cf. G. Dumézil, *Documents anatoliens*, III, Paris, 1965, p. 15.

³¹ Focile vin să doarmă pe nisipul umed al țărmurilor, *en psamáthoisin*, cf. Detienne și Vernant, 1974 (reed. 1978), p. 163. [Numele mitic al eroului *Phōkos* pare a fi derivat, cu valoare etiologică, de la cel al „fociei”, *phōkē*, lipsit în grecește de o etimologie sigură și bănuțat a fi un împrumut (cf. P. Chantraine, *op. cit.*, II, pp. 1236—1237). (*N.tr.*)]

³² *Psy* în cerkeză, *bzy* în ubykhă, cu numeroase toponime pe țărmul Mării Negre — și cu hidronime în zona muntoasă mai îndepărtată — este de regăsit, probabil, și în numele însuși al abhazilor, *A-pswă*, „oamenii (*wă*) cei (*a*) de la apă (*ps-*)”. Cu acest prilej, trebuie semnalată interesanta apropiere dintre numele fratelui Medeei, fiul regelui Colchidei, *Apsyrtos*, și cuvîntul abhaz *a-psyrtā*, care înseamnă: 1) „locul morții”; 2) partea corpului unde se primește o lovitură mortală. Să reamintim că *Apsyrtos* a fost ucis de Iason cu complicitatea Medeei, ucigașul retezîndu-i „extremitățile” (*Argonautice*, IV, vv. 463—481). După versiunea clasică și cu siguranță mai veche, „Medeea și Argonauții își acopereau retragerea răpindu-l pe *Apsyrtos*, copil încă fraged; ei îi sfîșiau trupul în bucăți și îi împrăștiu membrele pe *Phasis* sau pe mare, spre a întîrzia graba urmăririi lui *Aiētēs*: constrîns să adune rămășițele copilului său, apoi să le îngroape, regele lăsa pînă la urmă pe fugari să-i scape” (F. Vian, notița la cîntul al IV-lea al *Argonauticelor* lui Apollonios din Rodos, Paris, 1981, III, pp. 7—8). Îmi propun să consacru un scurt studiu acestei probleme, făcînd să intervină unele rituri sacrificiale abhaze și unele mituri georgiene privitoare la sfîșiere.

³³ [E. Benveniste (1902—1976) a fost unul dintre cei mai mari indo-europeniști ai veacului nostru, între

alte un desăvârșit cunoscător al problemelor ridicate de limbile iranice și de cele caucaziene. (N.tr.)]

³⁴ Divergența dintre cele două grupări lingvistice sud-caucaziene — cu trăsăturile lor culturale însoțitoare — era deja un fapt împlinit la începutul mileniului al II-lea î.e.n. Or, impregnarea indo-europeană și-a lăsat pecetea asupra tuturor limbilor caucaziene din sud, mai cu seamă asupra svanei și a georgienei. Ea s-a exercitat prin urmare cu mult înainte de despărțirea acestora în svană, georgiană și lazo-mingreliană, adică în decursul mileniului al III-lea î.e.n.

³⁵ V. bilanțurile întocmite de G. Melikișvili, *Sakartvelos, K'avk'asiis da maxlobeli aghmosavletis udzvelesi mosaxleobis sak'itxisatvis*, și de O. Džaparidze, *Arkeologiuri gatzrebi Trialetși*.

³⁶ [V. Introducerea, pp. 21—22 și n. 12. (N.tr.)]

³⁷ De la scrierea acestor rinduri a apărut monumentală lucrare a lui Gamkrelidze și Ivanov [v. Bibliografia] asupra indo-europenilor și a raporturilor dintre ei și celelalte familii de limbi, mai cu seamă cele din Caucazul de Sud. Date comparative de neocolit demonstrează că strămoșii populațiilor indo-europene și caucaziene din sud s-au aflat în legătură chiar înaintea mileniului al III-lea, în vremea indo-europenei comune și a caucazienei sudice comune. Aceste rezultate decisive, datorate unor analize lingvistice foarte subtile, confirmă pe deplin ipotezele înaintate aici.

³⁸ [„Vremea lui Ilie“ trimite la *Vechiul Testament, I Regi, 17—18*, unde se povestește seceta cea mare, de trei ani, trimisă asupra țării ca pedeapsă, sub domnia regelui Ahab al Samariei, cel idolatru, și încheiată la ruga profetului Ilie (Elias). (N.tr.)]

Tabel de concordanță a legendelor asupra lui Amiran (LA)

Nr. LA	Referințe la traducerile în rusește la Çikovani, 1966	Referințe la textele în limbi localnice
LA 1	I	Ç'iç'inadze, 1896, pp. 313— 342.
LA 2	II	Nișaradze, 1893; reeditat, Nișaradze, I, 1962, pp. 150— 160.
LA 3		Ç'iç'inadze, 1896, pp. 362— 365.
LA 4	V	<i>Iveria</i> , 1887, nr. 145 și 146; Çikovani, 1947, nr. 2.
LA 5	VII	Inedită în georgiană.
LA 6	VIII	Çikovani, 1947, nr. 5.
LA 7	XIV	Çikovani, 1947, nr. 21.
LA 8	XXVI	Inedită în georgiană.
LA 9	III	Inedită în georgiană.
LA 10		Virsaladze, 1964, p. 173.
LA 11		Virsaladze, 1964, p. 174.
LA 12		Virsaladze, 1964, p. 172.
LA 13		Virsaladze, 1958, nr. 536.
LA 14	XXVII	Djavahișvili, 1928, pp. 148 —149.
LA 15	IV	Inedită în georgiană.
LA 16	XI	Ç'iç'inadze, 1896, pp. 366 —369.
LA 17		Virsaladze, 1958, nr. 535.
LA 18		Virsaladze, 1958, nr. 549.
LA 19	X	<i>Droeba</i> , 1884, nr. 77; Çikova ni, 1947, nr. 13.
LA 20	XIII	Çikovani, 1947, nr. 20.
LA 21	XII	Çikovani, 1947, nr. 18.

LA 22	XXII	K'. K'elendġeridze, <i>Kartuli li'teral'uris is'toria</i> , I, Kutais, pp. 74—77.
LA 23	XXVIII	Inedită în abhază; textul rusește în S.M.O.M.P.K., XIII, 1892.
LA 24	XXV	Inedită în georgiană.
LA 25	XXIII	Inedită în georgiană.
LA 26		Garckija, <i>Iz abxazskix narodnyx predanij</i> , S.M.O.M.P.K., XIII, 1892.
LA 27	XIX	S. Mak'alatia, <i>Xevi</i> , Tbilisi, 1934.
LA 28		Virsaladze, 1964, pp. 84—87.
LA 29	XVII	Çikovani, 1947, nr. 37.
LA 30		E. Bryt'iaty, <i>Wacmystae</i> , Dzaudġikau [Ordjonikidze], 1947, p. 67.
LA 31		<i>Saxalxo mtkmelebi</i> , I, Tbilisi, 1956, pp. 67—76.
LA 32		Virsaladze, 1964, p. 75.
LA 33		N. Dġanašia, <i>Religioznye vero- vanija Abxazov</i> , în <i>Xristi- anskij Vostok</i> , IV, I, Petrograd, 1915, p. 108.
LA 34		<i>Kniga moego deda Korkuta</i> , trad. Bartol'd, Moscova— Leningrad, 1962, pp. 83—89.
LA 35		<i>Kabardinskij fol'klor</i> , Moscova—Leningrad, 1962, p. 79.
LA 36		<i>Kabardinskij fol'klor</i> , 1962, pp. 90—92.
LA 37		Virsaladze, 1964, p. 84.
LA 38		R. Eristov, <i>Zametki o Svan</i> , în <i>Zapiski Kavkazskogo otdela russkogo geografičeskogo obšč- estva</i> , XIX, 2, p. 72; și în Dumézil, 1926, pp. 38—45.
LA 39		S.M.O.M.P.K., X, 3, p. 48.
LA 40		S.M.O.M.P.K., XVII, 2, p. 138.
LA 41	VI	Ç'iç'inadze, 1896, pp. 369— —371.
LA 42	IX	Çikovani, 1947, nr. 10.
LA 43	XV	Ç'iç'inadze, 1896, pp. 305— 312.
LA 44	XVIII	Çikovani, 1947, nr. 38.
LA 45	XVI	Çikovani, 1947, nr. 31.
LA 46		Çikovani, 1966, p. 106.
LA 47		S.M.O.M.P.K., XXI, 1896.
LA 48		A. Olrik, <i>Ragnarök...</i> , 1922, pp. 151—152.



Tabel de concordanță a imnurilor de vânătoare (IV)

Nr. IV	Referințe la textele în limbi localnice (nu există traduceri în rusește)
IV 1	Svanidze, nr. 42, I, pp. 115—117.
IV 2	Svanidze, nr. 42, II, p. 119.
IV 3	Virsaladze, 1964, nr. 2, D, pp. 193—194.
IV 4	Virsaladze, 1964, nr. 2, pp. 191—192.
IV 5	Virsaladze, 1964, nr. 7, p. 201.
IV 6	Virsaladze, 1964, nr. 5, pp. 198—199.
IV 7	Virsaladze, 1964, nr. 3, pp. 196—198.
IV 8	Virsaladze, 1964, p. 51.
IV 9	Virsaladze, 1964, p. 44.
IV 10	Virsaladze, 1964, nr. 6, p. 200.
IV 11	Virsaladze, 1964, nr. 16, IE, pp. 208—209.
IV 12	Virsaladze, 1964, nr. 16, p. 206.
IV 13	Virsaladze, 1964, nr. 19, p. 212.
IV 14	Virsaladze, 1964, nr. 29, pp. 218—219.
IV 15	Virsaladze, 1964, nr. 30, p. 219.
IV 16	Virsaladze, 1964, p. 79.
IV 17	Virsaladze, 1964, nr. 13, pp. 204—205.
IV 18	Svanidze, nr. 42, p. 125.

- ABAEV, V.I.
 1932, *Daredzanovskie skazanija u Osetin*, in Amran, Leningrad.
 1958—1979, *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, Moscova—Leningrad, I—III.
 1966, *O fol'klornoj osnove poëmy Šoty Rustaveli*, in *Izvestija A.N.S.S.S.R.*, XXV, 4.
- ANDRÉ, J.
 1961, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Klincksieck.
- AUSTIN, M. și VIDAL-NAQUET, P.
 1972, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin.
- BAPP, K.
 Prometheus, in Roscher, *Lexicon*, III, col. 3032 — 3110.
- BARDAVELIDZE, V.
 1939, *Svanuri xalxuri dgheobata k'alendari*, I, Tbilisi.
 1941, *Kartvelta udzvelesi sarc'munoebis isi'oriidan*, Tbilisi.
 1957, *Drevnejšie religioznye verovanija i obrjadovoe grafičeskoe iskustvo gruzinskix plemen*, Tbilisi.
 1973—1982, *Aghmosavlet Šakartvelos mtianetis sazogadoebrivi-sak'ult'o dzeglebi*, Tbilisi.
- BENVENISTE, E. și RENOU, L.
 1934, *Vrtra et Vrtraghna*, Paris, Klincksieck.
- BENVENISTE, E.
 1959, *Études sur la langue ossète*, Paris, Klincksieck.
- BOUCHNER, M.
 1977, *Rapaces diurnes et nocturnes d'Europe*, Paris—Praga, Gründ.
- BURKERT, W.
 1977, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.

- CARPENTER, R.
1948, *The Greek Penetration of the Black Sea*, in *American Journal of Archaeology*, 52.
- CARTOLANI, M.
1961, *Kartuli xalxis'mat'erialuri k'ult'uris ist'oriidan*, Tbilisi.
- CATHELIN, F.
1924, *Le nid de l'oiseau*, Paris, Delagrave.
- C'ERETELI, A.
1965, *Taxulebata sruli k'rebuli*, VI, Tbilisi.
- CHARACHIDZÉ, G.
1964, *Survivances mazdéennes chez les montagnards géorgiens*, in *Travaux de l'Institut catholique de Paris*, X.
1967, *Le symbolisme de l'arbre et de la vigne en Géorgie*, in *Bedi Kartlisa*, XXIII—XXIV.
1968, *Le Système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, Maspero.
1979, *L'Aigle en clé d'eau: un exemple d'inversion conservante*, in *La Fonction symbolique*, ed. IZARD și SMITH, Paris, Gallimard.
1981, *Art. Arménie, Caucase du Nord, Géorgie, Ossétie*, in *Dictionnaire des mythologies*, I—II, Paris, Flammarion.
1984, *Les trois pères d'Amirani*, in *Slovo*, Paris.
1986, *Un Prométhée tcherkesse trop prométhéen*, in *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 2, 1986.
- ÇIKOVANI, M.
1946, *Kartuli polk'lori*, Tbilisi.
1947, *Midjaç'vuli Amirani*, Tbilisi.
1966, *Narodnyj gruzinskij èpos o prikovanom Amirani*, Moscova.
1971, *Berdznuli da kartuli mitologiis sak'itxebi*, Tbilisi.
- CROISSET, M.
1965, *Eschyle. Études sur l'invention dramatique dans son théâtre*, Paris, Les Belles Lettres.
- DANOFF, C.M.
1962, *Pontos Euxeinos*, art. in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, Suppliment IX.
- DAREMBERG, CH., SAGLIO, E., POTTIER, E. și LAFAYE, G.
1877—1919, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, I—IX, Paris.
- DELCOURT, M.
1957, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres.
- DETIENNE, M.
1963, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, in *Latomus*, LXVIII, Bruxelles.
1972, *Les Jardins d'Adonis*, Paris.
- DETIENNE, M. și VERNANT, J.-P.
1974, *Les Ruses de l'intelligence: la Métis des Grecs*, Paris, Flammarion.

DION, R.

1977, *Aspects politiques de la géographie antique*, Paris, Les Belles Lettres.

DIRR, A.

1915, *Božestvo oxoty i oxotničij jazyk u kavkazskix gorcev*, in S.M.O.M.P.K., XLIV.

DJANAŠIA, N.

1915, *Religioznye verovanija Abxazov*, in *Xristianskij Vostok*, IV, 1, Petrograd.

DJAPARIDZE, O.

1961, *Kartveli t'omebis ist'oriis c'armoebis adreul sapexurze*, Tbilisi.

DJAVAHISVILI, I.

1928, *Kartveli eris ist'oria*, I, Tbilisi.

1930–1935, *Sakartvelos ek'onomiuri ist'oria*, I–II, Tbilisi.

DUCHEMIN, J.

1974, *Prométhée*, Paris, Les Belles Lettres.

DUMÉZIL, G.

1924, *Le Festin d'immortalité*, Paris, Geuthner.

1928, *Amiran et son chien*, in *Mélanges Thiele*, Paris.

1930, *Légendes sur les Nartes*, Paris, Champion.

1939, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, E. Leroux.

1942, *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard.

1956, *Aspects de la fonction guerrière*, Paris, P.U.F.

1959, *Les Dieux des Germains*, Paris, P.U.F.

1960, *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, I, Paris, Maisonneuve.

1965, *Le Livre des héros*, Paris, Gallimard.

1968–1973 (reed. 1986³), *Mythe et épopée*, I–III, Paris, Gallimard.

1969, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, P.U.F.

1978, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot.

EITREM, S.

1946, *De Prometheo*, in *Eranos*, Göteborg.

ESCHIL

1946 (ed. IV), ed. MAZON, P., I–II, Paris.

EZNIK DIN KOLB (KOŁBAC'I)

1959, *De Deo*, ed. și trad. MARIÈS, L. și MERCIER, CH., in *Patrologia Orientalis*, XXVII, 3–4, Paris.

FARNELL, L. R.

1909, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford.

FINLEY, M. I.

1973, *Les Premiers Temps de la Grèce*, Paris, Maspero.

FREUD, S.

1951, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Paris.

FURNEE, E. J.

1979, *Vorgriechisch-Kartvelisches*, Louvain.

1982, *Beiträge zur georgischen Etymologie*, I, Louvain.

GAMKRELIDZE, T. V., și IVANOV, V. V.

1984, *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejcy*, I–II, Tbilisi.

- GATIEV, G.
1885, *Sueverija i predrasudki u Osetin*, in S.S.K.G., IX, 2.
- GERMAIN, G.
1967, *Du conte à la tragédie*, in *Revue des Études Grecques*, LIII.
- GRÜPPE, O.
1906, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I–II, München.
- GUTHRIE, W.K.C.
1975, *The Debt of Greek Religion and Mythology to their Minoan–Mycenaean Predecessors*, in *Cambridge Ancient History*, II, 2.
- GZELIŠVILI, I.A.
1964, *Železoplavil'noe proizvodstvo v drevnej Gruzii*, Tbilisi.
- HAAVIO, M.
1952, *Väinämöinen, Eternal Sage*, in F.F.C., nr. 144, Helsinki.
- HENNING, R.
1944, *Terrae incognitae*, I, Leyda.
- HESIOD
1928 (reed. 1967), ed. MAZON, P., Paris, Les Belles Lettres.
- HEURGON, J.
1936, *Vultur*, in *Revue des Études Latines*, 14.
- HUBAUX, J. și LEROY, M.
1937, *Le Mythe du Phénix dans la littérature grecque et latine*, Paris.
- INADZE, M.P.
1968, *Pričernomorskie goroda drevnej Kolxidy*, Tbilisi.
- JACOBY, F.
1923–1969, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I–XXIX, Berlin.
- JEANMAIRE, H.
1956, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, in *Revue archéologique*, iul.-sept.
- KABARDINSKIJ FOL'KLOR
1936, Moscova.
1962, Moscova–Leningrad.
- KANUKOV, I.
1963, *Sočinenija*, Ordžonikidze.
- KERÉNYI, K.
1946, *Prometheus, das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich.
- KNIGA MOEGO DEDA KORKUTA
1962, trad. BARTOL'D, M.L., Moscova–Leningrad.
- LANG, D.M.
1962, *Amiraniani* by M. Chikovani, in *Folklore*, 73.
- LÉVI-STRAUSS, CL.
1971, *L'Homme nu*, Paris, Plon.
- LORTKIPANIDZE, O.
1966, *Ant'ik'uri samq'aro da daveli K'olxeti*, Tbilisi.

- MAK'ALATIA, S.
1934, *Xevi*, Tbilisi.
- MARR, N.
1910, *Grammatika čanskogo jazyka*, Sankt-Petersburg.
- MARX, J.
1952, *La Légende arthurienne*, Paris.
- MASALEBI SAKARTVELOS ETNOGRAPIISATVIS
1938–1972, I–XVII, Tbilisi.
- MASALEBI SAKARTVELOS PAUNISATVIS
1966, I, Tbilisi.
- MELETINSKIJ, E.
1963, *Proisxoždenie geroičeskogo èposa*, Moscova.
- MELIKIŠVILI, G.
1965, *Sakartvelos, K'avk'asiis da maxlobeli aghmosavle-
tis udzvelesi sak'itxisatvis*, Tbilisi.
- MIKELADZE, T.
1960, *Kartveli t'omebis da berdznuli samq'aros urti-
ertobis genezisatvis*, in *Sakartvelos Mecn. Ak'ad. sazogad.
mecn. ganq'op.*, 11, Tbilisi.
- MILLER, V.
1881–1887, *Osetinskie etjudy*, I–III, Moscova.
1890, *Kavkazskie skazanija o ciklopax*, in *Etnogra-
fičeskoe obozrenie*, IV.
- MOISE XONELI
1896, *Amiran-Darejaniani*, ed. Č'ič'inadze, Tbilisi.
1958, *Amiran-Darejaniani*, trad. R. S. Stevenson,
Oxford.
- MOISE DE KHOREN (XORENAC'I)
1955, *Patmut'iun Xayoc'*, ed. Mekhitaristilor, Veneția.
- MOSSE, CL.
1970, *La Colonisation dans l'Antiquité*, Paris.
- NARTY. ÈPOS OSETINSKOGO NARODA
1957, Moscova.
- NARTY. KABARDINSKIJ ÈPOS
1957, Moscova.
- NAUCK, L.
1888, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Stuttgart
(reimpr. Hildesheim, Olms, 1964).
- NIJARADZE, B.
1962, *Ist'oriul-etnografiuli c'erilebi*, I, Tbilisi.
- NUCUBIDZE, Š.
1960, *Istoriija gruzinskoj filosofii*, Tbilisi.
- OLRIK, A.
1922, *Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang*,
Berlin–Leipzig.
- PRELLER, L. și ROBERT, C.
1894, *Griechische Mythologie*, I, Berlin.
- PRIKLJUČENIJA NARTA SOSRYKOVY I EGO
DEVJANOSTA DEVJATI BRAT'EV
1962, Moscova.
- Q'ANČAVELI, Z.
1927, *Bot'anik'a*, I, Tbilisi.

- RAZIK'AŠVILI, T.
1909, *Xalxuri zghap'rebi*, Tbilisi.
- REINACH, S.
1908, *Aetos-Prometheus*, in *Cultes, Mythes et Religions*, III, Paris.
- ROBAKIDZE, V.
1941, *K'olekt'iuri nadirobis gadmonaštebi*, Tbilisi.
- ROSCHER, W. H.
1884—1937, *Ausführliches Lexicon der griechischen Mythologie*, I—VI, Leipzig.
- SABA ORBELIANI
1949, *Sit'q'vis k'ona*, ed. Iordanišvili, Tbilisi.
- SALAKAJA, Š.
1966, *Abxazskij narodnyj geroičeskij èpos*, Tbilisi.
- ŠAMANIDZE, N.
1971, *Mcire c'arghonis legende bi kartul polk'lorši*, in *Macne*, 2, Tbilisi.
- ŠANIDZE, A.
1934, *Kartuli xalxuri p'oezia*, I, Tbilisi.
- ŠARAŠIDZE, G., v. CHARACHIDZÉ, G.
SÉCHAN, L.
1951, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, P.U.F.
- SZEMERÉNYI, O.
1979, *The Consonant Alternation pt/p in Early Greek*, in *Colloquium Mycenaeum*, Travaux de l'Université de Neuchâtel, 36.
- TEIMURAZ BAGRAT'IONI
1960, *Ganmart'eba p'oema vepxist'q'aosanisa*, ed. Imedašvili, Tbilisi.
- THOMPSON, D'Arcy W.
1936, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford.
- TREVER, K.
1959, *Očerki po istorii i kul'ture kavkazskoj Albanii*, Moscova—Leningrad.
- URUŠADZE, A.
1964, *Dzveli K'olxeti*, Tbilisi.
- VAJA PŠAVELA
1957, *Txzulebani*, VII.
- VERNANT, J.-P.
1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero.
1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.
1974 b, cf. DETIENNE și VERNANT.
- VERNANT, J.-P. și VIDAL-NAQUET, P.
1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.
- VIAN, F.
1974—1981, ediția la *Argonauticele lui Apollonios din Rodos*, I—III, Paris, Les Belles Lettres.
- VIDAL-NAQUET, P.
1972, cf. AUSTIN și VIDAL-NAQUET.

1972 b, cf. VERNANT și VIDAL-NAQUET.

1981, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris; [trad. rom. de Petre Zoe, București, Editura Eminescu, 1985].

VIRSALADZE, E.

1958, *Kartvel mtielta zep'irsit'q'viereba*, Tbilisi.

1964, *Kartuli samonadiro ep'osi*, Tbilisi.

WECKLEIN, N.

1873, *Das Fackelwettlauf*, in *Hermes*, VII.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von

1914, *Aischylosinterpretationen*, Berlin.

PREFAȚĂ	5
INTRODUCERE. Prometeu sau Caucazul	13

Capitolul I. Un scenariu de inițiere exemplară

Înfățișarea eroului	25
Jocuri de copii și încercări de început	31
Scrisoarea din mîna mortului	33
Potrivnicul cel întreit	37
Cei trei balauri gemeni	38
Inițiatul din pîntecele maestrului	41
Lacul de sînge	44
Cucerirea fiicei Kadjiilor și nimicirea cum- naților	47
Sinucidere și înviere	51
Masa inertă și ultima promovare	52
Întreitul învingător al întreitului	59

Capitolul II. Amirani încătușat

I. Cele două tradiții georgiene	
Tradiția A: Stăpînul zeilor ultragiat	65
Tradiția B: Suveranitatea uzurpată	71
II. Tradițiile circaziene	
Un flagel al omenirii (după cerkezi)	79
Eroul vîrstei de aur (după abhazi)	85
Vița cea înaltă și instrumentul chinului	89
Rizomii de ferigă și cutremurele de pămînt	94
III. Tradițiile armenesti	
Artawazd și suveranitatea refuzată	98
Tatăl care leagă și fiul cel legat	102
Versiunea lui Eznik: domnia cea cu neputință	105

Capitolul III. Însmormintarea de viu și încercările de eliberare

I. Cea de a doua fază a chinului: sub stinca cea boltită	
Cutremurul și însmormintarea de viu	108
Fierarul cel mut, femeia cea vorbăreață și nicovala	111
cea zgomotoasă	115
Focurile aprinse iarăși și demonii înlanțuiți	118
Complexul legături—tăcere—post	
II. A treia fază a caznei: sub cerul liber	
Femeia cicălitoare și închisoarea care se închide iarăși	123
Rituri „de legare” și mitul „închiderii”	127
Omul dezmembrat și imposibila unire	129

Capitolul IV. Cîinele înaripat și vînătorul răsturnat

Cîinele născut dintr-un vultur	135
Zeii-cîini cu lanțuri de aur și cu gheare însîngerate	140
Mormîntul cîinilor gonaci	142
Ambiguitatea cîinelui înaripat	147
Vînătorul spînzurat cu capul în jos	151
Capcanele farmecelor femeiești	156
Vînătoarea răsturnată	161
Răsturnarea vremii	165
Amirani și lumea vînătorii	170
Unirea cerului cu pămîntul și duhurile vînătorii	175

Capitolul V. Doctrina și practica lui Amirani

Ostilitatea față de femei și față de fierari	180
Antagonismul dintre socru și ginerele prădalnic	186
Era belșugului și societatea refuzată	193
Metalurgia ambiguă și negarea căminului	198
Sistemul simbolic al căminului omenesc	204
Căminul refuzat și morala eroică	209
Societatea reală și anti-ginerele imaginar	212

Capitolul VI. Prometeu și Amirani

Chinul în trei faze	218
O primă abordare a problemei vulturului	230
Personalități contrare	233
Excesul de inteligență și forța peste măsură	236
Dumnezeul suprem amenințat	240
Darnica natură: vis sau nostalgie	243
Misoginism	248
Dialectica fierarului și structura profundă a mitului	252

Capitolul VII. Regăsirea focului

Tema redobândirii focului	258
Amirani și focul după LA 15	265
Structura povestirii	275
Furtul prometeic al focului	280
Paralele și contraste	284

Capitolul VIII. Vulturul între foc și apă

Vulturul-fiară și răpitoarele lui Zeus	290
Noțiuni ornitologice caucaziene	297
Focul ceresc și apa subpământeană	303
Interpretatio Scythica	310
Mecanismele inversării	315
Eroul vrăjmaș focului și apa din cer	320
Ospățurile vulturului sau hrana pervertită	326

Capitolul IX. Prometeu și Caucazul

I. Mecanismele mitogenezei	
Dinamica memoriei	329
Variațiuni pe tema supliciului	331
Dispozitivul generator și mecanismele transformării	334
Realitatea concepută și discursul mitic	337
Geneza mitului: selecție și transformare	341
II. Enigme ale ante-istoriei	
Cadril de ipoteze	344
Împrumut: din Grecia înspre Caucaz?	347
Împrumut: din Caucaz înspre Grecia?	349
Dificultățile ipotezei „împrumutului“	352
Ultimă ipoteză	356
Caucazienii din sud și indo-europenii	359
În chip de concluzie	362
NOTE	366
TABEL DE CONCORDANȚĂ A LEGENDELOR ASUPRA LUI AMIRANI (LA)	395
TABEL DE CONCORDANȚĂ A IMNURILOR DE VÎNĂTOARE (IV)	397
BIBLIOGRAFIE	398

Redactor: ALICE GEORGESCU
Tehnoredactor: ȘTEFAN TĂNASE

Bun de tipar noiembrie 1988.
Apărut 1988; coli de tipar 17.



Tiparul executat sub comanda
nr. 1249 la
Întreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918”,
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România

prometeu sau caucazul

...între-o bună parte din texte, stîncă Titanului este Caucazul. Iar această localizare, la prima vedere îndeajuns motivată de decorul abrupt al celor mai înalți munți cunoscuți grecilor, deschide totuși o mare problemă: numeroasele populații de pe cei doi versanți ai masivului, precum și cele din cîmpiile de la miazănoapte și de la miazăzi, din Kuban pînă în Armenia, au în comun imaginea foarte vie a unui uriaș încătușat pe veci, a cărui asemănare cu Prometeu cel bătut în cuie sau prins în lanțuri este izbitoare. (...) Tocmai acesta este serviciul de neînlocuit pe care îl face Georges Charachidzé domeniului nostru de studiu: acela de a deschide o lume...

GEORGES DUMÉZIL